Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne (1)

Pour connaître sainte Catherine et pénétrer quelque peu dans le secret de son âme, on dispose de plusieurs voies. Ou bien l'on étudie son style et sa langue, qui sont une fidèle expression de sa personnalité ; ou bien l'on observe l'action qu'elle exerça sur son temps et l'on définit son rôle historique; ou bien l'on aborde directement et audacieusement sa vie spirituelle elle-même. Vous permettrez qu'un théologien s'essaie à la troisième méthode. A qui professe d'étudier Dieu et les choses de Dieu, il ne doit pas être absolument impossible de prendre quelque connaissance de l'invasion de Dieu dans une âme sainte. Si l'entreprise est difficile, aucun objet d'étude n'est plus beau ni plus passionnant.

(1) Texte français de la leçon prononcée pour l'inauguration des cours cathériniens à l'Université de Sienne le 13 janvier 1934. La version italienne en doit paraître incessamment dans les *Letture cateriniane*, éditées par la Société des Études cathériniennes de Sienne.

*
* *

Dès le premier contact avec sainte Catherine, on est surpris comme cette femme pense beaucoup. Mille affaires la sollicitent et l'absorbent, elle s'empresse auprès de tant de misères, elle porte sur ses épaules la charge de l'Église universelle, et cependant elle a fait dans sa vie une grande part à la pensée. Qu'elle ait dicté un nombre considérable de lettres, ce n'est pas seulement le signe d'une admirable abondance dans le bien parler, privilège de la race toscane; mais c'est encore la preuve d'une remarquable aptitude au maniement des idées et au raisonnement. Qu'elle ait composé vers la fin de sa vie un livre, son livre, auquel Catherine semble tenir beaucoup : elle en parle à ses correspondants et elle le recommande aux soins de Raymond de Capoue dans cette lettre du 15 février 1380 qui est une sorte de disposition testamentaire; ce n'est point seulement dans une pensée d'édification ou d'exhortation, ou du moins donne-t-elle à ce dessein un caractère intellectuel très marqué et qui fit appeler bientôt son *Dialogue* le livre de la divine doctrine.

Cette première impression résiste à un examen plus attentif, au point que le théologien découvre bientôt entre l'esprit de Catherine et le sien une parenté. Certes, elle use de l'imagination et de l'allégorie plus qu'il ne fait lui-même (n'a-t-elle pas le droit d'être poète et de rester femme?); certes, son discours jouit d'une liberté et d'une abondance que n'ont point les ouvrages de théologie (mais imposerons-nous à cette sainte les méthodes d'un professeur?) : il reste que les sujets dont elle traite et les thèmes qu'elle développe sont ceux de la théologie ; et l'on retrouve en ses écrits les questions, les distinctions, voire certains termes techniques qu'emploie cette science. Si l'une ou l'autre de ses théories sont d'origine augustinienne, comme le partage en mémoire, intelligence, volonté de l'âme humaine tenue pour l'image de la Trinité, elle écrit par ailleurs des pages rigoureusement et

spécifiquement thomistes au sujet de la béatitude. Non des conceptions insolites ou curieuses, non ce qu'on appelle des considérations pieuses, mais les pensées éprouvées de la théologie la plus classique : c'est en quoi se complaît manifestement l'intelligence de sainte Catherine. En ce sens, elle met en œuvre des notions précises et définies, et quand même elle ne dit qu'un mot en passant, on sent qu'il vient d'un esprit averti. A lire cette mystique, on éprouve une satisfaction intellectuelle. Bien plus, ses idées sont fermes et constantes, solidement plantées dans son esprit, au point d'y constituer une sorte de système dont elle donne parfois, selon l'occasion, un exposé plus complet (v. g. lettres 48, 51, etc.) (1). Mais prenons garde que sa fermeté n'est pas raideur : fidèle à ce qu'elle pense, elle en adapte l'expression aux besoins ou aux capacités de qui l'écoute. Elle dit la même chose, mais elle le dit autrement, selon qu'elle écrit à un Juif, à une princesse, à une mère affligée, à un religieux : don de souplesse et de mobilité, qui n'est autre chose que la fine intelligence des situations concrètes et le sentiment de ce qu'il y a d'original en chaque cas particulier. Et c'est une qualité d'esprit que les théologiens du moins recommandent en leurs leçons, si même ils n'en donnent pas toujours dans l'usage un incontestable exemple.

La parenté ainsi reconnue s'accuse encore quand on découvre chez cette femme un sens de l'ordre et des valeurs respectives des choses (qualité éminemment intellectuelle et théologique), tel que le proclament par exemple sa fameuse lettre 213 sur la discrétion et ses enseignements réitérés sur la pénitence qui est un moyen et non une fin. Catherine en vient même à une conception grandiose de l'univers hiérarchisé, où toute créature à son rang glorifie Dieu, où les hommes sont providentiellement enchaînés les uns aux autres par des liens de charité. Elle s'émerveille de l'homme et de son

(1) Nous citons les *Lettres* d'après leur ordre en l'édition de Tommaseo (1860), adopté depuis par d'autres éditeurs.

âme si propre à aimer Dieu : où se dénonce chez elle la rare faculté de tressaillir devant l'invisible. Elle discerne infailliblement l'essentiel du secondaire et entretient une préférence exclusive pour les fortes pensées, que devaient admirablement enchâsser les formules de Tommaseo : « S'identifier par amour à toutes les créatures. — L'âme pure jouit de toute forme de bien, elle cueille la fleur des choses. » Tempérament vigoureusement réaliste de Catherine, amour et admiration de toutes les créatures sorties des mains divines, et qui résiste même à la douleur des péchés que ces biens font commettre : car elle écrit ce mot qui est chez elle admirable : « Ce n'est point la forme des états et délices du monde qui est répréhensible, ni les créatures, mais bien l'amour que la personne y met... » (L. 29). Aussi cette femme à la nature de feu porte-t-elle sur les personnes et sur les choses des jugements parfaitement équilibrés, tels qu'on les croirait pesés dans le cabinet d'un moraliste, alors qu'ils jaillissent vivants de son âme : elle sait quelle valeur peuvent conserver et quelle récompense mériter des œuvres accomplies en état de péché; quelle dignité inviolable est celle des prêtres coupables ; qu'on fait le bien en toute condition et même si l'on n'est moine. A l'endroit des pécheurs, elle mêle rigueur et compassion, en des proportions justes et heureuses. Maintes incidentes de ses phrases, alors même qu'elle est le plus vivement entraînée, attestent qu'elle ne perd en aucun cas la lucidité et la justesse de son esprit. Me pardonnerez-vous si, ayant observé ces divers traits de l'intelligence et de la pensée de Catherine, je les ai considérés comme caractéristiques de l'esprit théologique et me suis permis de voir entre cette sainte et le théologien une parenté ?

*
* *

Mais un problème devient alors inévitable. Je ne veux point dire le problème des origines de la pensée théolo-

gique de Catherine : car la solution, au moins en termes généraux, en est aussitôt apparente. Il est clair que cette femme fut naturellement douée d'une intelligence supérieure (promptitude, pénétration, sûreté, vigueur, en furent les qualités complémentaires) et qu'elle entendit au long de sa vie de bons enseignements sur la religion. Mais il n'est pas moins certain que sa pensée, outre l'enseignement humain et la réflexion naturelle, se ressent d'un contact privilégié avec Dieu, Père des lumières. Notre problème n'est point là. Il sera bien plutôt de rechercher quels ont été chez Catherine les rapports de sa pensée avec sa vie.

Car s'il est vrai qu'elle excelle dans la connaissance, ainsi que nous l'avons brièvement dit, il n'est pas moins vrai que sa vie n'a pas consisté dans le pur connaître. Sainte Catherine fut une créatrice. Sa vie fut de réaliser. Sous prétexte que sa pensée fut de la meilleure qualité théologique, rien ne serait paradoxal comme de voir en elle une femme savante à qui les idées sont la raison de vivre. Elle porte en soi une puissance indomptable, qui bientôt lui fait quitter sa chambre et sa maison pour aller au monde et lui donner Dieu. Elle se mêle à son siècle dont elle voudrait devenir l'âme. Elle régente ses confesseurs, elle gouverne sa mère, elle réprimande ou exhorte les prêtres, elle négocie avec les républiques et elle presse de toute sa volonté impérieuse et inflexible sur la volonté du Christ en terre. Mais elle n'aurait pas eu ces audaces, et ces audaces ne lui auraient pas réussi, si d'abord en elle-même elle n'avait accompli une grande œuvre et cultivé un grand amour. Catherine est une puissance, Catherine est une volonté, Catherine est un feu. Elle commande, elle domine, elle subjugue. Il n'est guère possible de mieux vérifier jusqu'ici l'idée que s'est faite M. Bergson des grands mystiques. Or, dans une telle vie, quelle est la place de la pensée — puisque la pensée en Catherine est si remarquable ? Quel est dans cette sainteté et dans cet apostolat le rôle de la théologie — puis-

que la pensée de Catherine est excellemment théologique? Dans ce problème se précise l'investigation que nous voulions entreprendre sur la vie spirituelle de notre sainte, et les termes nous en ont été pour ainsi dire dictés par Catherine elle-même.

S'informer de la vie spirituelle d'une telle âme revient à se demander si le meilleur de Catherine ne fut pas cette puissance créatrice et amoureuse que nous venons d'évoquer, en sorte que la pensée n'y eût qu'un rôle accidentel et secondaire; ou bien si la pensée cette fois ne fit pas corps, pour ainsi dire, avec cette puissance, n'appartint point à cette énergie créatrice elle-même, en sorte que la vie de Catherine fût comme pénétrée de connaissance et de vérité. Selon que nous devons opter pour l'une ou pour l'autre de ces solutions, la personnalité de Catherine et la nature de la vie mystique en général nous apparaîtront sensiblement différentes. Ou bien en effet nous verrons notre sainte comme la proie de ce que M. Bergson appelle une émotion, et la théologie n'y sera que pour peu. Ou bien cette vie se présentera comme la réalisation d'une vérité; l'incarnation, dirions-nous, dans un être exceptionnellement puissant, d'une doctrine vraie; et Catherine répandra Dieu pour en être possédée sans doute, mais dans son intelligence non moins que dans sa volonté. Dans ce dernier cas nous aurions le droit de juger que la vie mystique, et c'est-à-dire la vie humaine dans la plus haute expression que lui donne le christianisme, est connaissance objective autant qu'émotion intérieure; que le souci de la vérité dans l'action, loin d'y gêner l'élan, le provoque et lui donne cette justesse dans la vigueur, qui est le signe et l'honneur des plus belles vies humaines.

*
* *

Du problème ainsi posé, on peut chercher la solution dans les enseignements de Catherine eux-mêmes. Nous inclinons naturellement à penser que ces enseignements,

surtout s'ils sont renouvelés, constants, systématiques, traduisent la propre expérience de celle qui les propage. Si notre Sainte a traité des rapports de la pensée avec la vie, de la théologie avec la vie chrétienne, nous en apprendrons, semble-t-il, ce qu'elle a pratiqué. Or, il est frappant comme elle attribue un rôle important à la connaissance, à la lumière, à la vérité dans le renoncement au péché et l'acquisition de la vertu, au point que ce trait est l'un des plus originaux de la Correspondance — à laquelle nous limitons, pour la raison qui sera dite tout à l'heure, ce premier essai de solution.

Parce qu'elle ne se contente pas de conseiller, mais qu'elle entend conduire en effet ses correspondants à la vertu, Catherine va jusqu'à leur indiquer les voies par où ils l'acquerront. Or, qu'indique-t-elle? On attendrait des exercices bien réglés de volonté, une ascèse progressive qui accoutumât peu à peu au bien des volontés et des caractères rebelles. Il n'en est rien. Catherine invite à la connaissance. Elle entend que par les voies de la connaissance et de la vérité on parvienne à la pratique effective du bien. Deux ordres de choses tellement différents, penserions-nous : autre est le connaître, autre l'agir. Mais Catherine estime sans doute qu'il y a de l'un à l'autre une communication. C'est en ces termes qu'elle exhorte à la patience, vertu d'énergie s'il en est; et tout son soin est de signaler à son correspondant, Marco Bindi, un marchand, quelles sont les connaissances précises grâce auxquelles il acquière cette vertu : Dieu est, tout ce qui est vient de Dieu, Dieu est Bonté, Il ne veut que notre bien, nos tribulations sont l'œuvre de son amour, nos péchés ont bien mérité que Dieu nous châtiât. Non des considérations ingénieuses, on le voit, mais quelques vérités élémentaires de la foi, choisies en vue d'obtenir de l'âme la réaction vertueuse qu'elles semblent appeler d'elles-mêmes, et énoncées, bien entendu, de la part de Catherine, avec toute la véhémence de sa propre conviction (L. 13). Elle use de la même méthode en faveur de

l'humilité, cette profonde attitude du cœur, qu'il n'y a, dit et répète-t-elle, qu'un seul moyen d'acquérir, à savoir la connaissance de soi. Surtout, Catherine a enseigné de même à propos de l'amour, et comme à la perfection de l'amour est liée celle de toutes les vertus, sa doctrine prend ici une portée universelle, qui nous invite à la regarder d'un peu plus près.

Catherine est sur ce point très ferme — comme sur tous les autres. Au principe de tout, il y a pour elle cette vérité que Dieu nous aime. On la découvre dans ses œuvres, qu'il a faites pour nous : la Création, l'Incarnation, le Sang de l'Agneau, ce sang où Catherine a lu comme dans un livre ouvert les plus beaux secrets du cœur de Dieu. Mais on la voit aussi en soi-même, puisque l'homme qui se connaît sait qu'il n'est rien mais tient de Dieu tout ce qu'il est. Ce qui importe est cette connaissance. Le tournant décisif est là. Comme là sont aussi le risque et la difficulté. Car il advient que l'on ne connaisse pas cette première et fondamentale vérité. Non que nous ne soyons doués pour la connaître. Catherine professe que toute créature raisonnable porte en soi une lumière naturelle, discernement du bien et du mal, telle que si on ne la laisse s'obscurcir mais qu'on l'exerce en la poursuite du bien et la fuite du mal, on acquiert bientôt une lumière surnaturelle plus puissante. Mais l'amour-propre recouvre chez certains la lumière. Il est remarquable que pour Catherine l'amour-propre soit précisément un nuage, et que tout le mal dérive de ce que nos lumières aient été offusquées. Où règne la lumière, on dirait que les choses vont de soi et que l'amour surgit le plus naturellement du monde. N'est-ce pas un amour en effet que la lumière nous montre ? La vérité n'est-elle pas que Dieu nous aime ? Or, l'homme est ainsi fait qu'il est ému de se voir aimé et que bientôt il aime de retour celui qui l'aima le premier. C'est ainsi que naît l'amour de Dieu dans le cœur de l'homme : « Dall'amore col lume s'acquista l'amore » (L. 304). Ce qu'en dit ainsi Catherine

rejoint ce qu'elle enseigne ailleurs de l'ordre des puissances de l'âme, où l'intelligence avec la mémoire meut et entraîne l'amour. Quant au nuage de l'amour-propre (et Catherine contient sous ce mot, conformément à l'usage de la théologie, la somme de nos attachements déréglés), il est certain qu'on ne le dissipe que dans l'effort douloureux, avec la haine de soi, dit énergiquement Catherine : et l'on retrouve ainsi dans cette méthode la part de l'ascèse affective. Nous ne pouvions attendre que Catherine nous en dispensât. Mais ce qui demeure caractéristique, c'est que l'amour-propre dissipé ne fait que remettre l'âme sous la lumière, laquelle fait son œuvre et produit la vertu.

La charité issue de la lumière est la mère de toutes les vertus qu'elle enfante vivantes. Il y a donc une dépendance de celles-ci, autant dire de la vie spirituelle tout entière, par rapport à la lumière. Entendons plutôt notre sainte : « Et si je considère bien, aucune vertu n'a en soi la vie si elle n'est faite et exercée dans l'âme avec cette lumière de la vérité » (L. 227). Et par là nos opérations elles-mêmes, nos bonnes œuvres, deviennent un rayonnement de la lumière. Nous comprenons alors les exclamations de la sainte : « O vérité ancienne et nouvelle, l'âme qui te possède est privée de la pauvreté des ténèbres et a la richesse de la lumière. Je n'entends point par lumière les visions mentales ni les autres consolations, mais la lumière de vérité ; et c'est-à-dire que, connaissant la vérité dans le sang, l'âme s'enivre, goûtant Dieu par amour de charité avec la lumière de la très sainte foi. C'est avec la foi que doivent être assaisonnées toutes nos œuvres, nous réjouissant de manger la nourriture des âmes à l'honneur de Dieu sur la table de la très sainte croix... D'où l'âme tient-elle ce désir ? De la vérité. Avec quoi l'a-t-elle vue et connue ? Avec la lumière de la foi. Et sur quoi s'est posé son œil pour la voir ? Dans le sang du Christ crucifié. Dans quel vase l'a-t-elle trouvé ? En soi-même, quand elle s'est connue... » (Ibid.). On voit

que si M. Bergson a raison en un sens de dire que les mystiques n'attachent pas grande importance à leurs extases — phénomènes préparatoires, incidents de la route —, la vérité néanmoins est loin de leur être indifférente, puisqu'ils déclarent tirer de celle-ci leur action et leur enthousiasme. La distinction de Catherine, « luce di visioni mentali, luce di verità », rectifie décidément cette appréciation du philosophe français.

L'enseignement que nous venons de rappeler, Catherine le distribue à qui veut l'entendre : aux pécheurs, qui ont succombé pour avoir perdu la lumière et se relèveront s'ils la recouvrent; aux religieux de toute robe et donc de toute spiritualité — non seulement aux frères-prêcheurs; à des femmes, et qui ne sont point savantes, comme l'épouse de Bernabò Visconti, comme Lapa sa mère, la femme du teinturier, à qui Catherine écrit : « Vous devez avec une vraie et sainte sollicitude vous appliquer à connaître que vous n'êtes pas et reconnaître votre être comme étant de Dieu » (L. 1). La méthode est universelle. Et c'en est une conséquence que la variation des vertus, diminution ou accroissement, dépende, Catherine le déclare elle-même, de la variation de la lumière.

Cette méthode nous paraîtra-t-elle optimiste et naïve? Il y a cependant des raisons de penser qu'elle ne fut pas inefficace. Pour le comprendre, notons d'abord que la sainte exhorte ses correspondants à connaître Dieu et à se connaître, ce qui n'est pas la même chose que de leur fournir des connaissances toutes faites, et qui s'imprimeraient sur leur esprit comme l'image sur la plaque photographique. Elle entend que chacun se donne la conviction de l'amour de Dieu et de sa propre misère. Et il semble qu'y soient requises une grande pureté de cœur et une assidue méditation. Une telle connaissance est comme un fruit, dont elle a la saveur, mais pour en avoir eu d'abord la lente maturation. Elle sort des profondeurs de l'esprit où elle s'est formée, elle est comme l'expression

de l'âme. Combien différente du phénomène superficiel qu'on désigne parfois sous le même mot de connaissance! Or, ainsi connue la vérité, il s'ensuit naturellement dans l'âme un mouvement vers le bien. Et ce trait est l'un des plus significatifs de la psychologie catherinienne. Selon des conceptions plus répandues, ce qui demande explication, c'est que l'homme fasse le bien; selon Catherine, il faut expliquer qu'il en vienne à faire le mal. Là, on recherche les causes du bien parce qu'on estime que naturellement l'homme incline plutôt vers le mal. Ici, persuadé qu'en son fond et à l'origine de sa vie morale, l'homme veut le bien, on recherche les causes du mal. D'où le fameux amour-propre de Catherine, principe de la déviation d'une tendance naturelle. Encore dira-t-elle qu'il nous fait chercher le bien où il n'est pas, non qu'il nous incline au mal. Oté l'obstacle, la nature joue. Et pourvu que l'on ait connu le bien, naturellement on l'aimera. Catherine s'est expliquée là-dessus dans un texte qu'aurait pu écrire le philosophe le plus attentif à ses mots : « L'âme de sa nature toujours désire bien et chose bonne; mais son erreur consiste en ceci que, la ténèbre de l'amour-propre lui ayant ôté la lumière, elle ne cherche pas le bien où il est » (L. 301). Là est le secret de l'efficacité cherchée, celle d'une méthode qui exhorte pardessus tout à la connaissance : c'est qu'à partir de là, si nous pouvons dire, l'âme suit son cours. Elle est ainsi faite qu'elle se porte alors à la vertu. S'il est vrai que l'homme a malheureusement mille ressources pour se dérober aux prescriptions de son esprit (et c'est à quoi l'on pense quand on tient la connaissance comme essentiellement inefficace), il est plus vrai encore (car nous passons alors de l'accidentel, si multiplié qu'il soit, au naturel) que de cette connaissance il subit la séduction, parce qu'elle va au-devant, pour ainsi dire, du désir foncier de sa volonté : l'homme est sensible au vrai, jusque dans son cœur. Par ailleurs, il n'apparaît nulle part dans l'enseignement de Catherine que nous allions au bien

indépendamment de la connaissance; que la volonté porte en soi sa direction immanente et infaillible. La sainte n'ignore pas ce qu'une âme peut devoir à l'amour et quelle heureuse influence a celui-ci sur la connaissance même, par exemple la charité sur la foi. Mais elle n'estime jamais que l'amour se suffise.

Nous en viendrions donc à cette réponse, que c'est la constitution même de l'âme d'où vient à la méthode de Catherine son efficacité. Mais par ailleurs, comment obtiendrait-on de l'âme les réactions espérées s'il n'y avait des vérités telles qu'elles puissent définir ces bons sentiments? Avant toute chose, il y a cette vérité que Dieu nous aime, avec toutes celles qui s'y rattachent. Il y a cette réalité. Et c'est parce qu'elle peut proposer aux âmes un tel objet de connaissance vraie, que Catherine a obtenu d'elles l'amour de Dieu et la pratique de la vertu. En définitive, son art fut de tenir compte de ce qui est, de l'admirable magnificence de ce qui est, alors que tant d'autres, qui prétendent aussi convertir, font comme si l'âme devait tout tirer de son fond, comme s'il n'y avait pas l'avance de Dieu. Et cette fois nous devons répondre que l'efficace de la méthode catherinienne se confond avec la puissance de la réalité même sur l'âme tout entière.

*
* *

A la première investigation que nous venons de conclure, un grief pourrait être fait. En tous ces enseignements, dirait-on, Catherine s'efforce de conduire au bien des hommes ou des femmes qui n'eurent point son propre don. Sa méthode est alors à l'usage des âmes moyennes. Pour son compte, elle n'est point passée par les voies de l'intelligence. Elle disposait d'une émotion incomparablement plus puissante que les raisonnements et la pensée. Et qui veut retrouver l'expérience personnelle de Catherine, c'est une force et une ferveur créatrice qu'il doit tenter de décrire, non le soin de bien con-

naître. Nous ne croyons pas que l'argument soit décisif. Mais plutôt que de le discuter, recourons à d'irrécusables témoignages. Le *Documento Spirituale* expose la méthode qu'employa Catherine pour se sanctifier : et il est frappant que la connaissance y soit à l'honneur, ainsi que dans la correspondance (1). Mais le *Dialogue* doit surtout nous renseigner, en nous découvrant, dans l'expérience même de Catherine, de quelle manière sa pensée fut en communication avec sa puissance créatrice.

Rappelons d'abord et brièvement que ce livre, dont le caractère doctrinal et didactique est si accusé, nous le disions ci-dessus, est une réponse à de grands désirs en l'âme de Catherine et semble constituer le développement de cette exceptionnelle émotion dont elle a fait part à Raymond de Capoue dans une lettre célèbre (L. 272). En cours de composition, le livre est comme scandé par les interventions et réactions de Catherine, qui rend grâces, qui prie, qui exprime son bonheur et ses afflictions. Livre de doctrine, donc, mais dont la liaison avec l'âme vivante de Catherine n'est pas méconnaissable. Il n'en va pas comme de l'ouvrage d'un penseur, de qui la vie n'est guère engagée dans ses pensées.

Notre soin sera d'examiner d'abord le rapport ainsi aperçu. Or, ce n'est avancer rien d'invérifiable que de signaler une rigoureuse conformité entre les vérités qu'établit le *Dialogue* et les attitudes pratiques où s'exprime en ce qu'elle a de plus personnel la vie de Catherine. Rien n'est dit en vain dans ce livre. Maintes pages peuvent avoir le caractère de purs exposés doctrinaux et relever apparemment de la spéculation théologique ; d'autres, être de simples descriptions de mœurs, d'une précision et d'une énergie d'ailleurs saisissantes : en réalité, il n'est pas difficile de percevoir l'intérêt qu'ont les unes et les

(1) Le texte critique de cet écrit a été publié par R. Fawtier, dans le recueil *Catheriniana* (extrait des *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, publiés par l'École Française de Rome, t. XXXIV. Tiré-à-part, 1914, pp. 86-93).

autres pour la vie même de notre sainte. Catherine parle beaucoup de Dieu : mais que considère-t-elle en lui ? Son amour, ses dons, sa providence. Non point proprement ses mystères cachés et son être intérieur, mais plutôt ses rapports avec la créature et avec l'homme. Elle en donnait un jour le conseil à l'un de ses correspondants : « ... Voulant pénétrer non les choses secrètes de Dieu en ses mystères cachés, mais seulement sa volonté et la douceur de sa charité qui nous aima si inestimablement, et ne cherche et ne veut rien d'autre que notre sanctification » (L. 48). Le *Dialogue* obéit à la même pensée. Or, il est clair qu'une telle connaissance de Dieu appelle ou justifie une certaine attitude de confiance, d'abandon, d'amour — qui est précisément l'une des recommandations les plus pressantes de Catherine. Rien n'est beau comme cette paix inviolable et cette allégresse dans les tribulations où Catherine reconnaît l'âme parfaite. Spiritualité profonde et douce, dont le lien avec Dieu connu comme on a dit est manifeste. — Le *Dialogue* parle aussi beaucoup des pécheurs, soit qu'il raconte leurs péchés, soit qu'il analyse leur chute et leur état. Or, c'est là pour Catherine, dans le temps même où elle en parle, un sujet d'horreur et de compassion — sentiments correspondant exactement à une certaine connaissance qu'elle prend du péché, en conformité avec la doctrine de la foi et de la théologie. Et elle passe naturellement de là au désir de les expier.

Mais la place faite au prochain dans les considérations de Catherine est particulièrement remarquable. L'amour et le service du prochain y sont tenus comme le signe caractéristique de la perfection. Et pour justifier cette pensée, toute sorte d'arguments sont mis en œuvre qui aboutissent, par des voies correctes, à la conception originale d'une perfection se prenant plutôt de la force d'âme et de la patience que de la contemplation. Le sens de l'honneur et de la gloire de Dieu l'emporte, dirait-on, chez Catherine sur le désir de se reposer en la beauté

intérieure de Dieu. Les parfaits sur la terre sont des heureux, mais aussi des souffrants. Et dans le ciel même, les élus, unis à Dieu dans la vision de son essence, se rassasieront encore de la gloire de Dieu accomplie en toute chose. Dans le même sens, l'apostolat fait l'objet, dans le *Dialogue*, d'une véritable théologie, qui en dégage les lois et en justifie l'exercice, notamment sous la forme du désir et de l'expiation : le sentiment de charité l'emporte sur les œuvres extérieures comme l'infini sur le fini; il y a une rédemption par la souffrance; le prochain est intéressé à nos péchés comme à nos vertus. C'est à ce propos qu'apparaît dans toute sa force le lien de la doctrine avec la vie chez l'auteur du *Dialogue*. Les considérations théologiques semblent comme se déverser dans le désir croissant du salut des âmes. A mesure qu'elle est mieux informée de ces choses, Catherine se sent aussi davantage oppressée du besoin de souffrir et de pleurer pour que Dieu fasse miséricorde. Nous assistons ici au drame de la vocation apostolique de Catherine. En définitive, à travers tout le *Dialogue*, il ne s'agit que de cela. Ce livre ne répond pas à des questions abstraites mais au tourment d'une âme. Et son tourment est de se jeter dans le combat et d'arracher à Dieu, avec des gémissements, des larmes, du sang, le salut de l'Église et des pécheurs. Vers cette attitude convergent et en elle aboutissent les doctrines que le livre met en œuvre. Pages théologiques, mais qui racontent l'histoire d'une âme. Et c'est la sainteté même de Catherine, sa sainteté de puissance et de conquête, qui semble mûrir à travers ces pensées.

Reste que nous interprétions le rapport désormais établi. Prétendrons-nous que la sainteté en Catherine dérive proprement des connaissances et soit comme la réplique en sa vie de conceptions théologiques d'abord présentes à son esprit? Il n'est pas absolument impossible que les choses se passent ainsi. Mais quant au cas présent, il est clair que les thèmes théologiques du *Dialogue* représen-

tent un choix et que leur ordonnance est commandée par une autre exigence que la pure logique. Lorsque Catherine les élabore, déjà elle est possédée de son désir et elle conclut doctement qu'il faut souffrir pour le salut des âmes parce qu'elle a mis au principe de son raisonnement une volonté d'expiation. Ainsi expliquera-t-on l'originalité des conclusions du *Dialogue*. Il y aurait lieu de vérifier si cette notion de la perfection comme service du prochain dans la souffrance, si l'orientation de tout le progrès intérieur vers ce déversement d'amour dont le prochain est le bénéficiaire, n'est pas à cette époque une grande nouveauté, et si Catherine dans l'histoire de la spiritualité n'a pas créé une attitude, qu'on n'avait pas encore jusque-là déduite de la théologie. Nous ne nierons donc pas, dans le cas de Catherine, une antériorité psychologique de l'émotion sur la connaissance distincte. Mais là n'est pas, à notre avis, le point décisif. Il nous semble être dans la correspondance recherchée entre l'émotion et la pensée. On ne peut contester que Catherine s'y emploie passionnément. On ne peut contester qu'elle prenne un soin extrême à découvrir les lois doctrinales de son attitude pratique. Certes, elle est poussée et elle cédera. Mais non aveuglément. Dira-t-on qu'il n'y a là chez elle que le besoin intellectualiste d'énoncer la théorie de ce qu'on fait, de dégager abstraitement les formules de sa conduite, et sans que l'action en doive recevoir aucune influence réelle ? Mais s'il faut reconnaître, comme nous l'avons fait d'abord, que les thèmes théologiques sont ici choisis et ordonnés en conformité avec la disposition d'une âme, il faut noter aussi que la doctrine n'y est pas sollicitée, doucement inclinée vers le besoin qu'on en a en vue de justifier ce qu'on a décidé d'établir. Elle est pure et intègre. Détachée du contexte vital où elle est introduite, elle conserverait sa valeur. N'est-ce qu'habileté de la part de Catherine, à la vérité assez extraordinaire ? Observons encore que les passages sont légion dans le *Dialogue* où Dieu conclut ses exposés par des for-

mules comme celle-ci : Je t'ai appris ces choses afin que tu expies pour le salut des âmes. Et relisons quelques lignes de la conclusion de tout l'ouvrage :

> Dans la lumière de la foi, je suis forte, constante et persévérante. Dans la lumière de la foi, j'espère; elle ne me laisse pas défaillir dans le chemin. Cette lumière m'enseigne la voie; et sans cette lumière j'irais dans les ténèbres. Et c'est pourquoi je t'ai dit, Père Éternel, que tu veuilles bien m'illuminer dans la lumière de la très sainte foi... O Trinité éternelle, dans ta lumière que tu m'as donnée, la recevant avec la lumière de la très sainte foi, j'ai connu, par maintes et admirables explications, aplanissant pour moi la voie de la grande perfection, que je dois te servir avec lumière et non avec ténèbres, être un miroir de bonne et sainte vie, et me relever de la vie misérable où toujours, par mon insuffisance, je t'ai servi dans les ténèbres. Je n'ai pas connu ta Vérité, et c'est pourquoi je ne l'ai pas aimée... (chap. 167).

Pourquoi ne pas céder aux suggestions qu'éveillent ces textes et ces remarques? Ils nous invitent à penser que la connaissance a pour Catherine un intérêt quant à son action même. Tout se passe comme si elle entendait exercer un contrôle sur sa propre émotion et ne se laisser emporter qu'à la condition d'être sûre. Pour nous, rien n'est émouvant comme une sainte Catherine s'acharnant à vérifier les impulsions magnifiques qui la soulèvent. N'avait-elle pas de quoi être tranquille? n'éprouvait-elle pas dans l'amour même qui la brûlait une sorte de persuasion simple et irrésistible? S'il nous advient à nous d'être convaincus de la valeur de certains appels qui semblent surgir parfois du meilleur fond de nous-mêmes, comment ne l'eût-elle pas été, cette âme incomparable, envahie de la force de Dieu? Et cependant elle réfléchit soigneusement, longuement, doctrinalement au sujet même de son action. C'est qu'elle est soucieuse de sa vérité. Certes, on fait de l'action des mystiques une chose admirable quand on la présente comme une création.

Mais on diminue sans aucun doute le sens de leur pensée quand on fait de celle-ci la simple traduction de leur émotion, comme les notes de la symphonie jetées sur le papier traduisent vaille que vaille l'inspiration originale et ineffable du musicien. Il y a dans leur création même une exigence de droiture à quoi satisfait l'intervention de la pensée. En ce sens, il n'y a pas de création pure. Mais l'action du mystique est la conformité réalisée à une règle, dont la pensée est l'authentique interprète. Comme Dieu a créé non par un jet de sa seule puissance, mais *in pondere, numero et mensura*, selon l'idée qu'il a des choses; ainsi le mystique, ce collaborateur de Dieu, entend-il ne se mouvoir que dans le respect de ce qui est, soumis aux lois qui définissent les natures des choses et aux pensées de Dieu. C'est pourquoi nous disions qu'il entend de son action qu'elle soit une vérité. Il se peut qu'une émotion ne soit pas toujours attachée à un objet et que la sensibilité ait ses inventions, qui ne dépendent que d'elle. Il se pourrait même que de certaines inventions morales, par exemple l'idée de justice comme dignité inviolable de la personne humaine, aient procédé d'autres facultés que la raison. Mais chez les mystiques s'opère infailliblement la conjonction de l'émotion et de l'action avec la pensée. Devenu à ce point véhément et pur, l'amour du bien est pour ainsi dire pénétré d'un ardent besoin de vérité : et quand le mystique cède, c'est qu'il est certain, en son intelligence, de ne pas se tromper. Nous ne disons pas que cette conception n'entraîne des inconvénients dans une philosophie qui a déclassé l'intelligence ; mais elle nous semble de beaucoup la plus fidèle au témoignage qu'une sainte Catherine a livré sur elle-même.

Tout se passe aussi chez cette sainte comme si, de ce qu'elle sait, elle tirait une force pour son action. Elle le dit; elle le montre. Mais y a-t-il une puissance d'agir dans la pensée? Des lieux communs les plus répandus jusqu'aux pénétrantes analyses de M. Bergson, il semble que tout conspire aujourd'hui contre cette présomption. Sté-

rilité, vanité, impuissance du connaître! La pensée serait comme par définition quelque chose de détaché de la vie et dont l'action se moque, ayant ses exigences et ses ressources propres, soit que des ignorants accomplissent sous l'on ne sait quelle inspiration des exploits magnifiques, soit que les doctes offrent le spectacle d'une ironique contradiction entre leur vie et leurs théories. Mais évincera-t-on l'exemple d'une sainte Catherine? Mieux vaut avouer que la connaissance humaine n'est pas dans tous les cas une inefficace spéculation. Elle peut se donner un objet tel que la conduite ou l'allure de la vie s'en trouve changée. Il n'a fallu que le connaître, et avec toute la rigueur et toute l'impartialité possibles — d'où l'apparence spéculative de cette connaissance. Mais cette connaissance détient une force sur la vie. Pourquoi n'y aurait-il pas des objets dont la séduction nous entraîne? Le bien nous meut toujours; il n'est que de le découvrir. Au fond, le secret de la sainteté et de la haute vie morale ne serait-il pas là, dans la découverte du bien propre à nous séduire saintement? Et que la sainteté soit si rare, la cause dernière n'en est-elle pas aussi dans un fonctionnement médiocre de l'intelligence, fixée sur des objets vulgaires, paresseuse à regarder plus haut? Il se pourrait que l'œuvre de notre sanctification dût commencer par une purification et se soutenir par l'élévation de l'esprit. Nous professons une foncière docilité de la volonté à l'endroit de l'intelligence. Non que d'autres forces ne sollicitent cette puissance ni qu'elle ne s'égare jamais en dehors des voies du jugement vrai. Mais quand elle est fidèle à sa nature, elle obéit. Non qu'elle ne devance aussi en ses pressentiments la claire appréciation de l'esprit : mais alors elle la sollicite. La connaissance n'est point pure fonction théorique ; elle est aussi douée d'efficace pratique. Aussi l'intelligence s'exprime-t-elle en un jugement qui est beaucoup plus que l'énoncé correct de l'action à faire, mais une dictée, et qu'elle promulgue impérieusement pour qu'on en vive. L'intelligence maîtresse

de vie ; la connaissance puissance d'action ; la théologie principe de sainteté : ce sont des formules auxquelles il faut croire de toute son âme. Et nous comprenons que plus le désir de bien agir croît chez quelqu'un, plus aussi il s'éprend de rectitude et donne autorité à son intelligence. De la claire connaissance du bien, il retire une force qui va jusqu'à l'enthousiasme. La pure doctrine lui devient émouvante. N'est-ce pas toute notre sainte ? Aussi déduit-elle des pensées de la foi et de la théologie des jugements chargés d'énergie, doués pour pénétrer au vif de son âme, s'insinuer en ses puissances de réalisation et gonfler, si je puis dire, les voiles qui doivent l'emporter vers le royaume du bien !

On admettra mieux l'efficacité que nous tâchons de faire entendre si l'on observe la qualité propre de la doctrine catherinienne. Au théologien qui lit le *Dialogue*, ces pages peuvent sembler le plus souvent d'un prix ordinaire. Tout ce que la sainte lui apprend, ou peu s'en faut, il le sait déjà, et, en un certain sens, il le sait mieux. Ses raisonnements à lui ont plus de rigueur, ses dissertations plus d'ordre, son style plus de sobriété, sans compter qu'il a scruté les présupposés et les alentours des doctrines dont Catherine n'a retenu que la fleur. Mais ce théologien n'est pas bon juge. Peut-être est-il devenu à ce point familier avec ces doctrines que leur sens immense et leur étonnante grandeur cessent de le frapper. Il ne perçoit plus leur force. Qui sait s'il n'en est pas venu à trouver naturelles les affirmations en réalité les plus inattendues et les plus divines ? Voilà où Catherine surpasse le théologien. Elle a connu comme par le dedans la vérité des doctrines qu'elle rapporte. Sans les avoir abstraitement scrutées, elle en a perçu tout le sens : car ce sont deux choses très différentes. Il n'est que trop vrai qu'on puisse analyser fort correctement et fort savamment des notions sans toucher, sans éprouver, sans percevoir la réalité dont elles sont chargées. Catherine au contraire pénètre admirablement jusqu'à la réalité. Au lieu que ses

pensées aient été pour ainsi dire posées sur son esprit, elles sont comme nées d'une vivante expérience intellectuelle. Le même contenu conceptuel que d'autres esprits possèdent, elle s'en émeut et en tressaille. Et il semble qu'au long de sa vie le progrès de sa connaissance ait consisté non en ce qu'elle change d'idées ou en acquière de nouvelles, mais bien dans la perception successivement plus pénétrante et partant renouvelée de leur contenu : « Oh Verità antica e nuova !... » Nous comprenons très bien en ce sens ce que nous disent ses premiers biographes de sa science infuse. Catherine a bien pu recevoir d'ailleurs la matière de ses pensées; mais il est une façon de se l'approprier où l'intelligence, outre sa vigueur propre, dépend de l'âme entière et de Dieu qui l'habite. Par l'influence divine, de simples pensées ont été ici converties en conviction. Dès lors, nous le demandons, jusqu'où n'ira pas cette puissance réalisatrice du connaître dont nous parlions tout à l'heure? L'intelligence désormais dicte l'action avec une force décuplée. Parce que la vérité fut accueillie dans l'esprit en toute sa valeur de vérité, elle va jusqu'à répandre dans l'agir un enthousiasme où le souci initial de rectitude trouve sa conclusion et sa récompense.

*
* *

Par deux voies distinctes, nous avons été conduits au même terme. Tant la Correspondance que le *Dialogue* attestent le rôle essentiel de la connaissance dans la vie réalisatrice de Catherine, la connexion de la pensée la plus doctrinale avec sa sainteté et son apostolat. Du problème ainsi résolu ressortent plusieurs conséquences. Énonçons d'abord celle-ci, qu'une personnalité comme sainte Catherine semble ne pouvoir être bien comprise que dans une philosophie de la vérité objective et de l'intelligence. A qui méconnaît ces valeurs, réduisant la vie humaine à n'être qu'une création sans qu'elle doive constituer aussi une conformité, la grande Siennoise est une

énigme mais aussi un défi. Son expérience tient en échec toute tentative d'expliquer le monde en termes de pure émotion et d'idéalisme.

Mais un théologien peut tirer de la conclusion dite une autre conséquence. La science théologique, voudrais-je vous dire pour terminer, porte en soi une certaine valeur mystique. Sous le nom de théologie mystique, on désigne communément aujourd'hui les connaissances relatives aux états spéciaux et caractéristiques d'âmes exceptionnelles : leur description, leur genèse, leurs effets, leur valeur, etc. Qu'il y ait là un objet d'étude distinct et passionnant, nous ne le nions pas un seul instant. Avec leur méthode propre, des psychologues ont pu s'y appliquer, et vous savez quelle puissante signification a récemment reconnue à l'expérience mystique M. Bergson. On ne voit pas que le théologien n'en puisse juger avec un succès pareil, d'autant qu'il a seul l'entière compétence requise d'un objet où est engagé du divin. Mais je voudrais signaler que ce titre et cette dignité de mystique, la théologie les possède déjà en dehors de cette fonction spéciale et selon un sens qui me semble plus profond. A la vérité, nous ne sommes pas sûr que l'usage moderne du mot n'emporte point la méconnaissance de ce que nous allons dire. Pour nous, la théologie est mystique de sa nature. Nous voulons dire qu'il est de sa nature de connaître les vérités mêmes que la réalisation du mystique met en œuvre. A ce titre, la théologie fait partie d'un mouvement et d'une création vitale. Il est vrai que le cas de Catherine pourra paraître exceptionnel. Il l'est, sans aucun doute, mais quant au mode même qu'elle a donné à ses connaissances, non quant à leur contenu. Peu de mystiques ont adopté à ce point les manières intellectuelles des théologiens ; mais nous croyons que tous n'ont fait autre chose que de vivre leur foi, dont la théologie est la science. En ce sens, l'interprétation que nous avons donnée de Catherine à l'encontre d'une théorie de l'émotion et de la création pure a peut-être une portée géné-

rale. On ne l'éviterait que pour mettre l'essentiel des vies mystiques dans les phénomènes extraordinaires qui portent aussi ce nom : mais ce ne sont ni les visions ni les révélations particulières qui font le puissant intérêt de ces vies-là. Que l'on compare dans les écrits de Catherine la place faite au récit de ses extases à celle qu'obtient la considération des communes vérités de la foi. En réalité, il y a une conformité entre ces vies étonnantes et les doctrines qu'enseignent les théologiens dans leurs livres et dans leurs écoles. Et le plus significatif est que le mystique ne se puisse dispenser de le reconnaître, non, encore une fois, pour se traduire ce qu'il éprouve, mais pour avoir le droit de l'éprouver. La théologie a de quoi fonder une mystique. Nous n'ignorons pas que la connaissance procède en ces grandes âmes selon des voies qui ne sont pas celles du théologien, et nous ne prétendons pas qu'une sainte Catherine elle-même ait mis toute son intelligence en ses discours. Il reste qu'ils ont compris et pénétré cela exactement que le théologien enseigne après l'avoir saisi comme il peut. Entre eux, l'objet est commun. La grandeur de la vie mystique est justement d'être toute inspirée de cet objet-là. Et nous n'oserions dire que le mouvement le plus naturel des mystiques, qu'ils suivent plus ou moins loin, ne soit d'aller au théologien comme au détenteur ordinaire et sûr de l'objet qui les a à jamais séduits. D'un mot, nous protestons ici contre l'isolement où beaucoup tiennent la théologie par rapport à tout cela qui constitue la beauté et la puissance de la vie. Elle est faite pour les servir. Elle est féconde en œuvres et en sainteté. Notre honneur est d'être des professeurs de vie chrétienne et, si l'auditeur s'y prête, de vie mystique. Pourquoi tant de théologiens ne le soupçonnent-ils plus ? En ceci, sainte Catherine leur adresse une salutaire et irréfutable leçon. La théologie est la connaissance des plus émouvantes et puissantes vérités. Elle contemple le Dieu d'amour, la création, la rédemption, la providence. Elle considère le péché, la grâce, le salut. Elle répand sur

le monde et sur la vie une lumière nouvelle — *dolce lume*, comme disait notre sainte. Elle nous découvre des choses si belles et si graves qu'aucune philosophie ne les eût conçues ni aucune poésie imaginées. Ne soyons plus surpris qu'une telle science soit mystique de sa nature et qu'elle s'incarne, si l'on peut dire, de temps à autre au cours des âges chrétiens, pour notre avertissement et notre réconfort, en des êtres vivants qui sont l'honneur de la race humaine comme la théologie est la reine des sciences.

Le Saulchoir.

Th. Deman, O. P.

La vertu acquise et la vertu infuse

Saint Thomas en abordant après le chapitre de la distinction des vertus celui de leur origine est amené à reconnaître en nous comme deux grandes sources de vie vertueuse (1) : de l'une découle la vertu acquise, de l'autre la vertu infuse, et ce sont là deux espèces qui sont bien différentes quoiqu'elles doivent se rencontrer dans la même âme et se développer dans une même vie. Nous ne saurions trop nous appliquer à voir comment ces deux sources se distinguent et comment se rejoignent cependant les deux sortes de vertus qui en dérivent.

Pour saint Thomas, l'homme est un être éminemment perfectible et la vertu est le grand moyen de perfection. C'est par la vertu que l'homme est en mesure de déployer pleinement ses puissances et de réaliser dans la perfection de ses actes celle même de son être. Toutefois il y a perfection et perfection : les divers êtres sont diversement perfectibles et chacun a la sienne propre. La perfection de l'homme n'est pas celle du Bon Dieu ni celle des bons anges, mais elle n'est pas non plus celle d'un animal ni d'un végétal : elle a des exigences spéciales. Même chez l'homme il y a diverses perfections suivant les divers aspects sous lesquels est envisagé son développement. En tant que simple particulier et en tant que membre d'une cité l'homme n'a pas à rechercher la même perfection : la perfection de l'homme privé c'est d'avancer aussi loin

(1) Cf. *Somme théologique*, I^a II^ae, qu. 63.

que possible dans la connaissance du vrai et de bien soumettre tous les appétits inférieurs à la règle de la raison; la perfection du citoyen c'est de se subordonner à la cité et d'entrer dans les intérêts de ses concitoyens. Si vous ajoutez à cela que l'homme n'est pas membre seulement d'une cité terrestre mais qu'il est participant d'une cité céleste où il a Dieu pour gouverneur et les anges pour concitoyens avec tous les saints du ciel et de la terre, alors vous lui découvrez une perfection encore tout autre. (*De Virt.*, qu. 1, art. 9, concl. début; art. 8, sol. 9.)

On présume bien qu'en face de perfections aussi différentes nos ressources ne sont pas les mêmes. Les vertus que l'homme possède en tant qu'il est simplement homme ou même en tant qu'il est participant d'une cité terrestre, ne dépassent pas la faculté de la nature humaine : aussi ce sont elles que l'homme, au moyen de ses ressources naturelles, peut acquérir par ses propres actes. Mais, pour que l'homme soit rendu participant de la cité céleste, sa nature ne suffit pas : il est élevé à cette fin par la grâce de Dieu. De toute évidence en effet, ces vertus que l'homme possède en tant qu'il est participant de cette cité céleste ne peuvent être acquises par lui au moyen de ses ressources naturelles : elles ne sont donc pas en nous causées par des actes humains mais infusées par un don divin. La vertu acquise ne mène pas à la félicité céleste, elle mène uniquement à une certaine félicité que l'homme est en mesure d'acquérir en cette vie par ses propres moyens naturels en accomplissant des actes de parfaite vertu : c'est de cette félicité que parle le Philosophe. La vertu acquise ne représente donc pas pour nous ce qu'il y a de plus grand dans le bien, mais seulement ce qu'il y a de plus grand en fait de bien humain. Au contraire, la vertu infuse représente ce qu'il y a de plus grand dans le bien absolument, puisque par elle l'homme est ordonné à la souveraine perfection qu'est Dieu même. C'est toute la différence de la nature et de la grâce. (*De Virt.*, qu. 1, art. 9, concl. milieu, sol. 6-7.)

Saint Thomas est donc également persuadé de ces deux choses : l'homme peut arriver à une certaine perfection naturelle au moyen de vertus acquises; mais il a besoin, pour atteindre à la perfection surnaturelle à laquelle il est destiné, que Dieu lui fasse don de vertus infuses.

I. — L'homme peut avoir la vertu acquise

Ce premier point revient à dire que l'homme est perfectible par lui-même. « L'on peut, suivant un beau mot de l'auteur, se former soi-même, *seipsum formare.* » (*De Virt.*, qu. 1, art. 9, sol. 8.) De là dépend sur le plan purement naturel toute l'histoire du progrès intellectuel et moral de l'humanité. Nous touchons là ce qu'on pourrait appeler les principes de la civilisation humaine. Dans cette œuvre qui assurément ne manque pas de grandeur, il faut faire deux parts, la part de la nature et celle du travail personnel. Ces deux parts doivent évidemment se conjuguer dans la pratique, mais il n'est pas sans intérêt de bien marquer ce qui appartient à l'une et à l'autre.

Pour ce qui regarde les vertus acquises, saint Thomas pense donc deux choses : d'une part, la nature fait des avances, elle a de grandes ressources et même de bons commencements qui sont comme autant d'aptitudes à la vertu, mais elle n'offre aucune vertu à l'état de perfection et d'achèvement; d'autre part, il appartient à chacun de continuer et aussi de corriger la nature par un travail assidu d'application à des actes bien faits. Il y a dans ce cas toute une « éducation » à faire : l'homme ne peut se développer lui-même humainement qu'à la condition de s'appliquer par des actes de choix à tirer de ses puissances tout ce que la nature y a mis de bon comme en germe.

« Les sciences et les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude, mais leur achèvement ne nous vient pas de la nature... Dans cette acquisition de la science comme de la vertu, il faut garder à l'étude intellectuelle et à la

discipline morale leur efficacité... » (*De Virt.*, qu. 1, art. 8, concl. vers le milieu.)

L'aptitude naturelle à l'acquisition de la vertu.

Il faut cependant savoir que l'aptitude à une perfection peut se présenter de deux façons dans un sujet : d'une façon toute passive, comme l'atmosphère est en puissance à recevoir la lumière; ou d'une façon à la fois active et passive, comme un corps malade mais guérissable est apte à recouvrer la santé. Dans le premier cas, le sujet peut acquérir la perfection dont il est susceptible, non toutefois par sa propre activité, mais par l'action d'un agent extérieur, comme l'air reçoit du soleil la lumière. Dans le second cas, le sujet peut parvenir à sa perfection par son acte propre, car il y a dans ce sujet non seulement une susceptibilité pour recevoir mais de l'énergie pour produire : c'est ainsi qu'un malade peut revenir à la santé par ses énergies latentes sans le concours d'aucune intervention du dehors. Or il est clair que l'aptitude à la vertu acquise se présente dans notre nature de cette seconde manière. Les avances que nous fait la nature à cet égard, se composent de « susceptibilités » mais aussi de principes d'activité : celles-là sont faites pour recevoir, ceux-ci pour se déployer énergiquement. Certaines de ces avances sont communes à tout le monde et tiennent à l'espèce même; mais d'autres varient suivant les individus : sur un fond commun et spécifique se greffent bien des inégalités et des particularités individuantes (*De Virt.*, qu. 1, art. 8 et 9, concl. au milieu).

Pour mieux définir en quoi consistent chez l'homme ces aptitudes naturelles, nous devons nous souvenir qu'il y a en lui trois puissances qui sont bien faites pour être le siège de la vertu : l'intelligence; la volonté, qui est en nous l'appétit spirituel ; enfin, l'appétit sensible, qui se divise en concupiscible et en irascible. Or dans chacune de ces puissances nous pouvons observer en quelque ma-

nière et une susceptibilité de vertu et une activité pour la vertu. — Ainsi, dans la partie intelligente de l'âme, nous avons un intellect passif qui est en puissance à tout ce qui peut être pensé : dans cette vaste capacité l'âme est très apte à s'ouvrir à toutes sortes de connaissances, et en mesure de contracter par conséquent des vertus intellectuelles. En plus, nous avons dans l'esprit un intellect agent à la lumière duquel toutes choses deviennent effectivement intelligibles : cet intellect est une force considérable et le principe en nous de tout le dynamisme de l'esprit; il est servi par tout l'appareil des sens, de l'imagination et de la mémoire. Son rôle est double : il éveille chez nous un besoin de chercher, de réfléchir et de penser, et d'autre part il est une lumière intérieure dans laquelle les choses peuvent être saisies sous leur vrai jour. Il déploie une action si forte et si prenante qu'on ne peut y échapper entièrement : certaines vérités, grâce à lui, nous sautent aux yeux sans étude ni recherche et constituent nos premières provisions tant pour la spéculation que pour la vie; c'est à partir de là que la pensée peut ensuite par l'étude s'étendre à l'infini. — Dans la partie aimante et voulante de notre âme, il est clair que nous sommes doués d'une grande énergie naturelle : une impulsion profonde qui se traduit par des désirs insatiables nous pousse à réaliser nos fins naturelles. Il est évident qu'il y a là aussi un vigoureux principe d'avancement et de progrès moral : c'est lui qui est la source de toutes les heureuses dispositions que l'homme peut acquérir ensuite par l'exercice pour le développement de sa vie affective et proprement humaine. On peut dire que la volonté est une puissance plus active encore que l'intelligence. Néanmoins il y a également dans la volonté une très large susceptibilité : cette faculté, si haletante en ce qui touche à toutes les fins de la vie, demeure hésitante et flottante dans le choix des moyens, et c'est là qu'elle peut se déterminer soit dans un sens soit dans un autre, prendre des plis bien différents et se pénétrer des vertus les plus

diverses; l'agencement même de la vie le demande et s'y prête. — A leur tour l'irascible et le concupiscible sont constitués dans leur nature pour obéir à la raison : ces puissances sensibles ont pour rôle de se mettre au service du spirituel; et c'est pourquoi, si on a soin de parfaire en elles ce bon côté de leur nature en les disposant à suivre le bien montré par la raison, on les trouve tout naturellement susceptibles de vertus. — Ainsi il apparaît nettement, par l'ordre même des puissances, que l'aptitude naturelle à la vertu est faite de principes actifs et de principes passifs. Nos facultés humaines sont organisées pour se porter les unes les autres à leur propre achèvement. Dans la vivacité même de l'intellect agent, notre esprit trouve la force et le moyen de bien penser. A la lumière de la pensée, notre vouloir trouve le moyen de bien agir. Et, quand une âme possède ainsi une volonté bien éclairée, c'est beaucoup pour dominer et pour diriger la sensibilité. (*De Virt.*, qu. 1, art. 8 et 9, concl. après le milieu.)

Il est évident qu'il y a dans tout cela des commencements de vertus, *inchoationes virtutum*, en partie consécutifs à l'espèce et communs à tous, en partie variables et gradués suivant les individus. Aucun de ces commencements ne représente pourtant une vertu achevée. Il faudra pour l'achèvement un travail spécial, le travail que nous allons dire tout de suite. Mais, cette consommation même, l'homme trouve en lui de quoi l'accomplir. Le bon commencement qu'il y a dans une partie supérieure de l'âme aide à parachever la vertu dans la partie inférieure : par tout ce qu'elle a de bon et dans l'intelligence et dans la volonté, l'âme est rendue apte à acquérir les vertus consommées du vouloir ; de même, par tout ce qu'elle a de bon et dans ses appétits sensibles et dans les puissances qui les dominent, l'âme est rendue apte à acquérir les vertus consommées de la sensibilité. Quand l'homme veut vraiment s'appliquer à la vertu, à une vertu quelconque, pourvu qu'elle soit de l'ordre naturel, il trouve en lui des ressources qui lui permettent de la

mener à bien : il peut, par sa propre application à agir, faire naître et grandir en lui la vertu, la conduire même au point de perfection; il peut tirer de ses différentes puissances engagées dans la vertu les actes par lesquels il se verra de plus en plus consommé dans la vertu : *quaelibet virtus, faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum.* (*De Virt.*, qu. 1, art. 8, concl. vers la fin; qu. 1, art. 9, concl. vers le milieu.)

L'application personnelle à l'acquisition de la vertu

On ne peut donc pas, pour acquérir la vertu, s'en rapporter simplement à la nature. Aux offres de la nature doit s'ajouter un travail personnel d'application : pour les sciences il s'appelle l'étude, *studium* ; pour les vertus, l'exercice ou ascèse, *exercitium*. Et si dans ce travail de bonne éducation l'homme a des maîtres qui l'instruisent et le forment, son étude est grandement aidée par l'enseignement reçu, *per doctrinam*, et son ascèse hautement secourue par la discipline et par la correction acceptées. Toujours néanmoins c'est en lui que le travail se fait. (*De Virt.*, qu. 1, art. 9, sol. 9.)

En quoi consiste donc cette application ? Quelles sont les forces qui sont au travail et quelle est l'activité déployée ? Saint Thomas le dit de façon bien persuasive, mettant l'accent au bon endroit. Recueillons les principales leçons qu'il nous donne : elles sont tout un programme.

D'après lui la grande chose c'est de faire travailler la raison. Sans le travail de la raison, impossible d'avoir une vertu achevée. La mesure de raison est toujours requise pour parfaire la vertu. C'est pourquoi, dans les mots mêmes qui définissent la vertu, on met qu'elle est « adaptée à choisir le juste milieu conformément à la droite raison ». Ainsi, dans le vouloir et dans le sentiment, si

quelqu'un suivait ses inclinations en dehors du discernement de la raison, il serait fréquemment en faute. Et il en est de même dans tout le reste. Si l'esprit peut passer des principes généraux à des vues plus spéciales et plus appropriées, c'est par les recherches de la raison. C'est aussi par les bons offices de la raison que l'on est amené du désir de la fin ultime aux choses qui sont en harmonie avec cette fin. Et c'est encore la raison elle-même qui, par l'empire qu'elle exerce sur l'irascible et sur le concupiscible, fait que ces puissances lui sont soumises. Il est donc bien clair que pour la consommation de la vertu il faut l'œuvre de la raison, *ad consummationem virtutis requiritur opus rationis*, que la vertu soit dans l'intelligence ou qu'elle soit dans la volonté ou qu'elle soit dans l'appétit sensible. C'est d'ailleurs très compréhensible : la raison exprime en nous l'exercice même de l'esprit, elle est ce qui fait notre dignité d'homme; et c'est pourquoi elle travaille à l'achèvement de toute vertu. (*De Virt.*, qu. 1, art. 8, concl. à la fin.)

Son activité se déploie du reste tout autrement que celle même de la nature. De là vient que la raison est en mesure, si elle agit bien, de parachever la vertu, tandis que la nature ne le peut jamais. La nature est ordonnée à des effets déterminés ; la raison a mission de pourvoir aux éventualités les plus variées. Ainsi, quand une disposition purement naturelle incline à une vertu, ce sera souvent au préjudice d'une autre vertu : si je suis prédisposé naturellement à la force, qui consiste à entreprendre des choses ardues, je le serai moins à la mansuétude, qui consiste à refréner l'irascible ; le lion qui est naturellement audacieux, naturellement aussi est cruel. Ces inclinations naturelles sont suffisantes chez les animaux parce qu'ils ne poursuivent qu'un bien délimité et ne sont pas faits pour cette plus grande perfection à laquelle conduit la vertu. Mais les hommes sont faits pour une totale perfection, et c'est pourquoi il faut qu'ils aient de l'inclination pour tous les actes des vertus : comme ceci ne peut venir

des seules forces de la nature, il faut le demander au bon travail de la raison. C'est là le fond qui manque le moins : il est la pépinière de toutes les vertus. (*De Virt.*, qu. 1, art. 8, concl. fin; sol. 6, 10.)

Cependant, sous l'impression de cette raison agissante en nous comme un bon génie, la vertu se forme et s'acquiert diversement suivant qu'on la cherche dans la partie pensante ou dans la partie aimante de l'âme humaine. L'homme ne travaille pas de la même manière à ces deux sortes de perfections, dont l'une dépend de son avancement intellectuel et l'autre de son avancement moral. L'action de la faculté de penser consiste dans une certaine assimilation de l'objet ; l'action de la faculté d'aimer, dans une certaine inclination vers l'objet. Par conséquent, toute vertu intellectuelle se développe dans l'esprit selon la mesure où il s'assimile sous l'influence de l'intellect agent des idées bien comprises, soit sous forme de capacités habituelles, soit sous forme de pensées actuelles. Mais, pour que les vertus se développent dans la faculté affective, il faut lui donner une inclination vers quelque chose de déterminé. Pareille inclination ne saurait dériver, dans l'âme humaine, des exigences mêmes de la forme ainsi qu'il arrive dans les choses de la nature : il n'y a pas lieu d'accoutumer une pierre à suivre sa pesanteur ni un animal son instinct ; mais l'homme a besoin de se fixer lui-même dans ses penchants : s'il veut prendre le pli de se porter à quelque chose qui l'élève, il faut qu'il s'y résolve lui-même et s'y détermine par sa propre initiative, se donnant à soi-même de bonnes raisons et des motifs efficaces. L'appétit spirituel ou sensible, à force d'être ainsi incliné bien des fois à la même chose, finit par y être disposé : l'inclination se forme et s'affermit en lui dans le sens voulu, à ce point que cette disposition pourtant surajoutée est comme une forme qui tend comme naturellement à son objet, et c'est pourquoi on dit que l'habitude est une seconde nature. Il nous faut

donc, pour cultiver en nous les bonnes dispositions morales et les conduire à la perfection de la vertu acquise, à force de raison incliner maintes fois nos appétits vers des objets de choix, les y accoutumer, leur en donner le goût, leur en faire prendre le pli : cette disposition, une fois affermie, n'est pas autre chose que l'habitude même de la vertu. Voilà pourquoi, si on y regarde bien, la vertu acquise dans la partie affective de l'âme n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être et d'aimer et d'agir, scellée et imprimée là par un chef-d'œuvre de raison. (*De Virt.*, qu. 1, art. 9, concl. fin.)

Nous devons nous souvenir aussi que, dans ce beau travail, plus l'action de l'agent est efficace, plus il a vite fait de « former » le sujet. Dans les choses de la pensée par exemple, une seule démonstration lumineuse et convaincante suffit parfois à engendrer la science, tandis que pour se faire une opinion, et l'opinion est pourtant moindre que la science, on doit le plus souvent s'y reprendre à plusieurs fois parce que les raisonnements que l'on fait sont faibles. De là vient aussi que, dans les choses de la vie, on n'arrive pas à la vertu d'un seul coup : ces choses sont le domaine du contingent et du probable, l'âme ne saurait y déployer une activité aussi efficace qu'en matière de démonstration; et c'est pourquoi il faut ordinairement beaucoup d'actes pour engendrer la vertu : les premiers préparent la matière, les suivants accentuent les bonnes dispositions, jusqu'à ce qu'enfin par la répétition même des actes l'on soit en plein dans la vertu. (*De Virt.*, qu. 1, art. 9, sol. 11.)

II. — L'homme a besoin de la vertu infuse

Quelles que soient les ressources de sa nature et l'application qu'il met à en tirer parti, l'homme est limité dans son progrès intellectuel comme dans son progrès moral, et plus encore en celui-ci qu'en celui-là. Appelé

d'ailleurs à une fin surnaturelle, il est totalement incapable de l'atteindre et même de la concevoir par ses seules forces. Il a beau se perfectionner dans les choses de la terre, jusqu'à devenir même un excellent citoyen de ce monde, cela ne fait pas qu'il soit citoyen du ciel. La nature ne fait de ce côté aucune avance, elle n'offre à proprement parler aucune aptitude positive, mais seulement sa pure puissance obédientielle, c'est-à-dire une matière à la grâce divine et une possibilité de recevoir les libéralités d'en-haut. Quant à l'application aux actes, elle est pareillement inopérante : si l'homme est abandonné à soi-même et livré uniquement à ses propres initiatives, tout le travail qu'il peut accomplir pour se perfectionner et se grandir ne saurait l'élever jusqu'à cette intime union à Dieu, jusqu'à cette vision béatifique à laquelle il est destiné; il n'aurait même jamais ni soupçonné ni espéré une fin aussi sublime, une semblable béatitude, si Dieu n'avait fait gratuitement toutes les avances.

Mais précisément Dieu a fait toutes choses avec une magnificence digne de lui. Où la nature ne suffit pas, il déploie toutes les ressources de la grâce. Cette grâce, saint Thomas nous le dit au traité qu'il y consacre (1), est un surcroît d'être et de vie, *esse supernaturale superadditum*, que Dieu répand, par pure libéralité et par amitié, dans les puissances et dans les actes et jusqu'au fond même de nos âmes pour nous mettre en mesure d'entrer dès à présent dans son intimité et de le voir un jour face à face. Cette grâce, nous savons d'une part qu'elle n'est rien moins qu'une participation à la nature même de Dieu. D'autre part, nous voyons bien qu'elle ne nous enlève pas notre nature, mais qu'elle y opère une sorte de métamorphose qui l'élève à une perfection que nous n'eussions même pas rêvée. Enfin, comme Dieu est infiniment plus intéressé aux œuvres de la grâce qu'à celles de la nature, nous sommes persuadés que les dons qu'il met à

(1) Voir *Somme théol.*, I^a II^ae, qu. 109 sq.

notre disposition pour mener à bien la vie surnaturelle ne sont pas moins abondants ni moins riches dans leur ordre que ne le sont dans le leur les dons de la nature : si l'homme est bien doué par nature, par grâce il l'est encore mieux.

Or, de même que la vertu acquise découle, comme nous l'avons vu, de l'ordre même de la nature, la vertu infuse se rattache à l'ordre de la grâce. C'est dans cette ambiance divine qu'il faut la situer, pour bien la comprendre et pour en saisir le rôle et la portée. Nous ne devons jamais perdre de vue qu'il y a en nous une tout autre source de vie vertueuse. La vertu infuse, qu'on la considère dans son origine ou dans sa croissance, est un pur effet de la grâce, et tout ce que nous pouvons faire nous-mêmes c'est de nous y prêter.

La vertu infuse est l'œuvre de la grâce

Comme je viens de le rappeler, la vertu infuse fait partie de l'état de grâce. Ce surcroît tout divin dont j'ai parlé, s'il transforme le fond même de l'âme humaine et s'y établit d'une façon permanente, n'est autre que la grâce habituelle. S'il se répand dans les actes, les fait se produire au bon moment et surnaturalise comme il convient le mouvement même de la vie, il n'est autre que la grâce actuelle. Mais, lorsqu'il est étalé dans les puissances à travers lesquelles le fond de l'âme s'exprime dans les actes, le divin surcroît n'est rien d'autre que la grâce proprement dite des vertus infuses, pièces essentielles, on le voit, de ce merveilleux organisme surnaturel qui nous permet de vivre en amitié avec Dieu.

Au traité de la grâce, saint Thomas présente formellement sous cet aspect les vertus infuses. La vertu d'un être, dit-il, se définit toujours par rapport à un fond qui préexiste en lui. Or l'homme, s'il est en état de grâce, n'a pas en lui seulement ce fond de nature par lequel il est homme ; il a par surcroît ce fond surnaturel grâce

auquel il est comme régénéré et recréé en participation de la vie même de Dieu. Et alors, par la divine largesse, il arrive ceci : de même que de l'essence de l'âme découlent les puissances qui sont les principes des œuvres, ainsi également de la grâce habituelle au fond de l'âme découlent dans les puissances les vertus qui leur permettront de se porter à des œuvres en rapport avec l'état de grâce. Les vertus que l'homme acquiert par sa propre activité sont des dispositions par lesquelles il met ses puissances en harmonie avec sa nature en ce qu'elle a de véritablement humain. Les vertus infuses sont des dispositions par lesquelles les puissances de l'homme sont mises en harmonie avec cette nature divine d'emprunt que l'état de grâce dépose au fond de l'âme. Au-delà des vertus acquises, il y a la lumière naturelle de la raison : c'est dans cette atmosphère que de telles vertus se forment et de développent, et leur rôle est de bien disposer l'homme très précisément à marcher selon la lumière naturelle de la raison. Pareillement, au-delà des vertus infuses, il faut toujours voir la lumière même de la grâce : elles ne peuvent naître et grandir qu'en cette lumière, elles dérivent de cette lumière, elles sont ordonnées à cette lumière; leur rôle est de nous disposer à vivre conformément à la lumière de la grâce. « Vous étiez jadis ténèbres, dit fortement saint Paul, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur : il s'agit de marcher comme des fils de lumière (Éph., v, 8). » Les vertus infuses sont celles qui vont nous aider à marcher dans la lumière du Christ, à mener dès ici-bas une vie d'enfants de Dieu et de citoyens du ciel. Totalement donc elles se distinguent des vertus qui sont acquises et purement humaines : elles proviennent du fond même de la grâce et elles disposent l'homme d'une manière plus élevée et en vue d'une fin plus haute; elles tranchent en toutes façons sur les vertus acquises.

On ne s'explique pas l'existence en nous des vertus infuses et l'on risque de se méprendre sur leur véritable

essence si on ne prend soin de les rattacher toujours à l'ordre même de la grâce. Elles font partie de cette transformation étonnante qu'opère en nous l'état de grâce : elles sont données en même temps que lui; elles augmentent comme lui; elles sont perdues pour nous si lui-même est perdu, hormis les vertus de foi et d'espérance que Dieu veut bien laisser même dans les âmes qui pourtant ne l'aiment plus. Les vertus infuses s'installent dans nos puissances à cause de la grâce habituelle et comme sous la pression de cette grâce. Elles se traduisent dans les actes à l'aide de grâces actuelles. D'un côté comme de l'autre elles supposent donc la divine présence d'intimité : elles n'existent que si Dieu est à demeure chez nous; elles n'agissent que s'il est à l'œuvre en nous. Quelles qu'elles soient, elles n'ont pour raison d'être que de nous habituer et de nous habiliter à cette divine intimité; elles n'ont pour but que de faciliter l'union à Dieu. Il ne faut pas leur demander de nous adapter aux choses de ce monde : ces vertus ne sont point faites pour cela, elles tendent plutôt à nous détacher, elles sont plus tournées vers le ciel que vers la terre, elles nous font aspirer vers Dieu et rechercher des béatitudes qu'on ne trouve qu'en lui. Elles nous humanisent, si l'on veut, mais d'une façon spéciale : plus exactement, elles nous christianisent, elles nous divinisent. Il ne faut pas sortir de là.

Comme la grâce même dans laquelle elles sont impliquées, non seulement les vertus infuses ont une origine divine et impriment à toute la vie une orientation divine; mais elles s'étendent et se développent selon la mesure du don que Dieu nous fait dans son Christ, *secundum mensuram donationis Christi*, et, dans cette proportion même, elles pénètrent de divin toutes nos puissances et tous nos actes. Voilà pourquoi les vertus infuses sont composées premièrement et principalement des vertus théologales, mais subsidiairement doivent comprendre aussi tout l'ensemble des vertus morales. Je dirai même qu'elles doivent englober jusqu'aux habitudes intellec-

tuelles dans la mesure où celles-ci sont vraiment vertueuses et prétendent servir elles-mêmes à plus d'intimité avec Dieu. De même que dans l'économie des vertus acquises la prépondérance revient au bon travail de la raison et appartient par conséquent à la prudence humaine, de même dans l'économie des vertus infuses la prépondérance doit être attribuée aux vertus théologales et avant tout à la sainte charité. On peut même dire en un sens véritable que ce sont les vertus théologales et notamment la charité qui suscitent autour d'elles les autres vertus infuses dont elles ont besoin, que ce sont elles qui animent et inspirent ces autres vertus et par suite les font grandir.

Dans un passage très suggestif à méditer, saint Thomas dévoile bien cette sorte de gradation dans l'ordre de la vertu infuse et pourquoi cet ordre est plus abondant et plus caractérisé dans le domaine théologal que dans tout le reste, qui est moral, ou seulement intellectuel. Lorsque Dieu nous fait cette grâce de nous appeler à cette fin surnaturelle qui n'est autre que lui-même, il transforme l'intime de l'être, l'intérieur de l'âme, nos pensées, nos amours, nos vouloirs, beaucoup plus qu'il ne modifie, pour l'instant du moins, le train même de l'existence et le mouvement extérieur de la vie. La grâce ne nous sort pas du cours naturel des choses, elle laisse très bien celles-ci aller leur train et le temps faire son œuvre : tout cela n'est plus que le moyen de se sanctifier, la voie pour aller à Dieu. En revanche, la grâce travaillant de toute sa force à nous acheminer vers Dieu ne peut manquer de nous le présenter déjà comme notre unique fin et de nous remplir de lui au dedans de nous. Celui qui est encore à distance d'une fin ne peut, il est vrai, faire porter son action sur la réalité même de cette fin, mais uniquement sur les choses qui l'y mènent; toutefois, il peut fort bien, même à distance, avoir connaissance de cette fin et affection pour elle. Voyons donc ce qui se produit, dans l'état

de voyageurs où nous sommes, à l'égard de la fin surnaturelle à laquelle nous cherchons à parvenir. Nous pouvons faire porter naturellement notre action sur les choses de cette vie : elles sont autant de moyens pour nous d'arriver au terme; or la vertu acquise nous permet déjà de faire bon usage de ces moyens. Non pas cependant en tant qu'ils sont ordonnés à la fin surnaturelle; et c'est pourquoi dans ce domaine nous avons besoin de vertus infuses, non pour faire d'autres choses que celles qui sont dictées par la raison naturelle, mais pour faire les mêmes choses d'une façon autre et plus parfaite : qu'elle soit acquise ou infuse, la chasteté consiste toujours à réfréner les plaisirs charnels, l'acte est le même, la manière n'est pas la même. Mais en ce qui concerne la fin elle-même, c'est-à-dire la possession éternelle de Dieu, si nous ne pouvons présentement faire porter notre action jusqu'à elle, nous avons besoin de la connaître, de l'espérer et de l'aimer, et là, comme notre nature ne nous dit rien ni ne nous donne rien, la grâce a tout à faire : voilà pourquoi elle nous confère des vertus infuses qui n'ont rien de correspondant sur le plan des vertus acquises, et ces vertus entièrement nouvelles ne sont autres que les trois vertus théologales. (*De Virt.*, qu. 14, art. 10, sol. 3.)

La gradation est donc bien claire. Avec les vertus théologales la grâce innove en nous complètement. Avec les autres vertus qu'elle infuse au service de celles-ci, la grâce se borne à rénover en nous la morale, mais profondément. Nous l'avons noté précédemment, la vertu infuse théologale, c'est plus que de l'honnêteté humaine, c'est de l'intimité divine. Ajoutons-le maintenant, la vertu morale infuse, c'est l'honnêteté humaine appropriée à l'intimité divine. Une fois que le fond de l'âme est véritablement régénéré et recréé en Dieu par l'état de grâce, la vertu de foi permet à notre intelligence de participer à la pensée même de Dieu, et la vertu de charité permet à notre puissance d'amour d'entrer dans l'intimité de Dieu. Mais il est évident qu'un pareil ennoblissement nous

oblige : il nous faut avoir en toutes nos mœurs des vertus d'enfants de Dieu. C'est à quoi pourvoient, à côté des vertus théologales, les autres vertus infuses. Elles complètent et doublent sur toute la ligne les vertus acquises. C'est la qualité de vertu infuse qui seule imprime efficacement aux vertus cardinales et par elles à toutes les autres ce progrès spirituel que nous admirons chez le saint. C'est cette qualité qui seule peut donner à toute vertu, intellectuelle ou morale, ce sens de l'éternel qui caractérise si facilement les bons chrétiens.

Généralement, lorsqu'on parle de vertu infuse, on ne mentionne, en dehors des vertus théologales, que des vertus morales. Et en effet c'est là surtout que se répandra la vertu infuse, sur un champ aussi étendu que celui de la vertu acquise ; et même plus étendu, puisqu'on aura par infusion des vertus qu'on n'eût pas touchées par acquisition, témoin la force poussée jusqu'au martyre, la soumission jusqu'à l'universelle obéissance, la modération jusqu'à la profonde humilité, la chasteté jusqu'à la magnifique virginité.

Mais je me demande, et à plusieurs reprises je viens d'y faire allusion, pourquoi la vertu infuse n'atteindrait pas aussi le champ des vertus intellectuelles. Si celles-ci ne sont habituellement pas mentionnées comme vertus infuses et surnaturelles, c'est sans doute, ou bien parce qu'elles ne briguent même pas à proprement parler la qualité de vertu, étant de simples habitudes d'esprit dont rien n'assure qu'on fasse constamment bon usage, ou bien parce qu'elles sont plus que de la vertu en tant qu'elles se rattachent aux dons du Saint-Esprit. Tout cela est très exact. Mais je persiste à croire qu'entre ces deux sortes d'habitudes, l'une en-dessous, l'autre au-dessus de la vertu, il y a place pour certaines façons et habiletés de penser que la grâce nous donne et développe chez nous avec la qualité de vertus infuses. Ce serait le cas, me semble-t-il, d'une science théologique bien véridique et bien méthodique, possédée cependant et cultivée dans un grand

esprit de foi et avec un continuel recours à Dieu, pénétrée par là même de surnaturel et comme imprégnée de grâce divine. Ne serait-ce pas le cas aussi de certaines habitudes de méditation où l'esprit se révèle très apte à conduire ses pensées en bon ordre et pour ainsi dire scientifiquement, mais néanmoins dans l'atmosphère très pure des vertus théologales et sous l'action très nette de la grâce? Ce ne sont pas là des états mystiques, puisque cette qualité est réservée à quelque chose de plus divin dans la manière et de plus livré au souffle de l'Esprit. Mais ce ne sont pas non plus des états acquis sur un mode qui serait simplement humain. Ce sont donc des états de vertu infuse.

L'homme doit correspondre et coopérer à la grâce des vertus

Il est temps de dire un mot de la manière dont l'humain vient s'unir et se mélanger au divin dans l'infusion de la vertu. Un mot seulement, car c'est en somme au traité de la grâce que ce problème trouve sa place, n'étant autre que celui même du concours de la nature et de la grâce.

Notez bien que la vertu, si elle est infuse, ne l'est pas seulement à son origine, mais continue de l'être à toutes les phases de sa croissance : donnée surnaturellement, elle grandit de même; ne perdons jamais de vue que ces vertus, et non pas seulement les théologales mais les autres, sont essentiellement surnaturelles.

Et pourtant la part de la nature et de notre activité naturelle y reste plus considérable qu'elle ne le sera par exemple avec les dons du Saint-Esprit. Même avec les vertus infuses l'homme doit encore fournir son effort ; ces vertus ne dispensent pas de l'ascèse; tout en surnaturalisant nos puissances et en les dotant d'une force divine, elles les laissent se déployer selon le mode humain et emprunter les procédés que ces puissances suivent natu-

rellement. C'est pourquoi il est délicat souvent de juger si une vertu infuse est en jeu ou si ce n'est qu'une vertu acquise. De toutes les vertus infuses la foi est celle qui trahit le mieux sa présence et son essence, car elle met dans l'esprit des choses si nouvelles pour lui et si inaccessibles à la recherche qu'on ne peut s'y tromper. Dans les actes de la charité, vertu pourtant si divine, on peut quelquefois prendre le change. A plus forte raison, dans l'ordre des vertus morales.

La part de la nature est d'ailleurs inégale et variable suivant les différentes sortes de vertu infuse auxquelles on doit se prêter. Autre chose est de soumettre son esprit à la lumière et aux vérités de la foi, et autre chose d'aller à Dieu de tout son vouloir et de l'aimer de tout son cœur. Mais on est sûr que ni le tempérament naturel ni la culture personnelle n'approchent de ces hautes vertus : saint Thomas a raison de dire qu'elles sont *totaliter ab extrinseco*. Et cependant, si nous leur laissons le champ libre en nous, elles sont capables de nous prendre tout entiers et de nous transformer de fond en comble : elles s'emparent de nos puissances et de nos actes beaucoup plus radicalement que ne font les autres vertus infuses. C'est en effet autre chose encore, de plier sa manière de vivre à des règles de prudence, ou de tempérance, ou de force, ou de justice, que la grâce rend surnaturelles. Néanmoins, si différentes qu'elles soient l'une de l'autre, la vertu morale infuse et la vertu morale acquise ont forcément une base commune et ne sont pas sans affinité, comme nous allons avoir à le noter : le tempérament et l'éducation entrent ici en ligne de compte beaucoup plus.

Remarquons-le également. La vertu infuse ne se développe pas en nous sans notre consentement ni concours. Saint Thomas a un long article pour montrer qu'elle est parfaitement susceptible d'accroissement, non moins que la vertu acquise. Ni la charité, dit-il, ni les autres vertus infuses ne représentent quelque chose d'indivisible : elles peuvent exister réellement quoiqu'à des degrés divers.

Elles ne sont pas non plus comme autant de formes substantielles, ce ne sont pas elles qui donnent l'être à leur sujet : celui-ci existe bien sans elles, il peut donc se prêter à elles à des degrés divers. Et c'est précisément en cela que consistera leur augment : ces vertus surnaturelles seront enracinées plus ou moins fortement dans le sujet que leur offre notre bon naturel, et en conséquence elles passeront à l'acte avec plus ou moins de ferveur et d'intensité. Cet enracinement en nous de la vertu infuse et son épanouissement dans les actes se feront, bien entendu, *ex divina influentia*, sous l'influence même de la grâce, c'est-à-dire par l'action de l'agent qui cause la vertu infuse. De même que la vertu acquise s'accroît par nos actes, car ce sont eux qui sont cause de cette vertu : de même la vertu infuse s'accroît par l'action de Dieu, puisque c'est lui qui est cause ici. Voilà pourquoi dans cette croissance surnaturelle il faut recourir avant tout aux moyens surnaturels. Cependant, poursuit saint Thomas, nos actes ont aussi leur rôle à jouer, et nous avons nous-mêmes notre part, dans cet augment. Par rapport à la croissance de la vertu infuse nous avons une action dispositive, tout comme par rapport à sa première formation en nous : quand l'homme fait bien tout ce qui est en lui, il se prépare à recevoir de Dieu les saintes vertus. Mais, en outre, notre action peut devenir méritoire à l'égard de cette croissance de la charité et des autres vertus infuses : en effet quand notre action présuppose cette charité et s'en inspire elle y trouve le principe du mérite. Personne toutefois ne peut mériter la première grâce, celle même qui nous donne la charité et les autres vertus infuses. Mais, une fois nés à la vie de la grâce, nous pouvons constamment mériter d'y grandir, en nous y appliquant de tout notre cœur et en déployant de toutes nos forces cette activité surnaturelle dont nous portons en nous les principes. (*De Virt.*, qu. 1, art. 11, concl., sol. 14; art. 10, concl., fin. Cf. I^{a} II^{ae}, qu. 112, art. 3; qu. 114.)

III. — Différence entre vertu infuse et vertu acquise

Saint Thomas admet une différence d'espèce entre la vertu infuse et la vertu acquise (cf. qu. 63, art. 4). A dire vrai, lorsqu'on soulève ce problème, on ne pense guère qu'aux vertus morales. On se dit que pour les vertus théologales il est aussitôt résolu que posé : puisque ces vertus n'ont rien qui approche d'elles dans l'ordre naturel, elles sont bien spécifiquement distinctes; et elles ne peuvent être confondues avec rien d'autre.

Cette vue est juste mais un peu rapide. Car, même là, des questions se posent. Quand on aura bien montré, par exemple, que la divine charité est une amitié avec Dieu et avec le prochain aimé en Dieu, il y aura encore lieu de se demander en quoi une pareille amitié toute surnaturelle se différencie des autres amitiés vertueuses qui ne sont cependant qu'humaines. Le fait que la charité les approuve, les domine, les modère, voire même les ordonne, ne suffit pas à les rendre identiques à la charité. Il faut pour cela qu'elle s'en empare à fond, qu'elle en ait en quelque sorte l'initiative, et surtout qu'elle les pénètre de son propre objet formel, et leur donne l'onction même de l'amitié avec Dieu. Dans ce cas seulement, on aime en Dieu : alors oui, tous les amours sont fondus dans le divin amour; autrement, non. — De semblables questions se poseraient aussi à propos de l'espérance, si l'on voulait y regarder de près. Comment distinguer l'espérance théologale, si parfaitement infuse, de certaines magnanimités acquises, purement humaines? Entre le philosophe qui meurt dans l'espoir raisonné de sa propre immortalité et le chrétien qui s'endort dans le baiser du Seigneur, il y a un monde de différence. — Des problèmes débattus autour de la foi me paraissent pouvoir se rattacher pareillement à cette distinction entre l'acquis et l'infus. Je ne citerai comme exemple que la

fameuse question de savoir si, en dehors de la foi et par conséquent à la seule lumière naturelle de la raison, une science apologétique peut se former complètement.

Malgré tout il demeure vrai que c'est surtout dans le domaine des vertus morales qu'il importe de bien marquer ce qui distingue le naturel du surnaturel, l'acquis de l'infus. Car ici le champ d'action est le même : notre participation à la vie divine imprime un sens tout nouveau à notre destinée et transforme absolument la fin de notre action, mais elle ne bouleverse pas de fond en comble notre genre de vie et ne change pas la matière même de nos œuvres. Vertus acquises et vertus infuses vont avoir à se déployer sur le même terrain.

Cependant il y a entre elles une différence spécifique. Cette différence, saint Thomas l'a marquée dans deux articles remarquables que Cajetan résume en ces termes. 1° Les vertus morales infuses sont faites pour assurer en nous la perfection de l'ordre surnaturel, comme les vertus morales acquises assurent la perfection de notre nature. 2° Il y a de part et d'autre une proportion différente de l'effet à la cause : les vertus acquises découlent de nos forces naturelles auxquelles s'ajoute bien entendu l'aide naturelle du Bon Dieu; les vertus infuses découlent des forces de la grâce et de l'action surnaturelle de Dieu habitant l'âme. 3° Il y a une différence d'objet formel : la mesure imposée aux passions et aux opérations humaines s'inspire, dans un cas, de vues et de motifs tirés d'une règle toute naturelle; dans l'autre cas, d'une règle dépassant les choses de ce monde. 4° Il y a une différence par rapport à la fin : les vertus acquises nous adaptent à la vie présente et terrestre; les vertus infuses travaillent pour le ciel plus que pour la terre, et pour l'éternité plus que pour le temps. (Cf. qu. 63, art. 3-4. Cajetan, comm. in art. 3, n. 2). C'est magnifique.

Saint Thomas a pensé à cette différence tout au long de son traité, et il ne fait qu'appliquer ici les principes sur lesquels se fonde, selon lui, la distinction d'espèce entre

habitudes ou entre vertus (cf. qu. 55, art. 4; qu. 54, art. 2-3; qu. 60, art. 1 ; qu. 62, art. 2 ; qu. 63, art. 4 ; qu. 68, art. 1). Dans le cas qui nous occupe, si l'on veut, comme a fait l'auteur, définir par les causes, il y a donc une grande différence du côté de la cause efficiente et une aussi du côté de la cause finale. Néanmoins, ces deux différences ne seraient pas décisives si elles n'aboutissaient à une troisième concernant la cause formelle elle-même. Entre la vertu infuse et la vertu acquise c'est le régime de l'objet qui est tout changé; et l'on sait que l'objet est ce qui constitue la vertu dans son essence même. Des quatre considérations que vient de notifier Cajetan, c'est donc la troisième qui l'emporte et tire à elle toutes les autres. Une vertu infuse est « informée » tout autrement qu'une vertu acquise. La vertu infuse nous dispose, nous habilite, « sur un mode plus élevé », nous dit saint Thomas. Qui n'a pas compris cela, n'a rien compris à cette espèce si particulière de vertu.

La tempérance infuse et la tempérance acquise, par exemple, se rencontrent bien dans la même matière : l'une comme l'autre en effet se rapporte aux plaisirs du toucher. Mais elles ne se rencontrent pas du tout dans la forme qu'elles vont imprimer à leurs actes et à leurs effets. Bien qu'elles cherchent toutes les deux un juste milieu, cependant la tempérance infuse le cherche par une tout autre raison que la tempérance acquise. La tempérance infuse recherche son milieu, sa règle, dans des raisons tirées de l'ordre divin : c'est l'état de quelqu'un qui pense avant tout à la vie éternelle et tend à s'y adapter de son mieux, fût-ce par quelque singulière anticipation comme l'est la sainte vertu de virginité. La tempérance acquise trouve sa règle et son milieu dans des raisons d'ordre inférieur : c'est l'état de quelqu'un qui ne songe qu'à la perfection de la vie présente. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 8.) — Ici même notre auteur a donné quelques exemples. L'un a trait à la tempérance dans le manger (qu. 63, art. 4, concl.); l'autre, à la virginité pré-

cisément, et le troisième à la sainte pauvreté (qu. 64, art. 1, sol. 3). On voit par ces exemples que la vertu infuse va s'étendre, comme je l'ai déjà dit, jusqu'à des raffinements qu'eût peut-être soupçonnés mais que n'eût pas atteints la vertu acquise : ainsi, l'humilité, la pénitence, certaines formes de patience, de persévérance, de force, certaines délicatesses de religion envers Dieu, de justice ou d'affabilité envers le prochain, sont infuses, ou ne sont pas. C'est par la vertu infuse que dépassant les préceptes on entre dans la voie des conseils. (Voir à ce sujet une belle page du P. Wébert, dans son *Saint Thomas d'Aquin*, chez Denoël et Steele, pp. 84 et ss.)

Cette morale surnaturelle ne prend sa forme définitive que dans le Christ Jésus. Concrètement, en effet, c'est en devenant chrétiennes que les vertus se forment et se développent comme vertus infuses. Or les vertus chrétiennes, c'est proprement le Christ vivant en nous.

Qu'on me permette de citer ici en son entier une admirable page : elle exprime si parfaitement ce que je veux dire qu'elle achèvera de le faire comprendre mieux que je ne pourrais moi-même. Il s'agit des premiers chrétiens. Pour eux en effet « le Christ n'était pas, comme Hercule ou Pythagore, le héros d'un passé fabuleux, qu'on n'atteignait que par le souvenir et qu'il s'agissait d'imiter par les seules ressources du vouloir. C'était une personne toujours vivante, plus intimement présente à la conscience du fidèle qu'il ne l'était à lui-même. Il se sentait possédé. Quelqu'un agissait par lui. Or, ce fait devait conduire à une révolution de l'éthique. Désormais l'acte a moins de prix que l'intention. Des disciples de Zénon, d'Épicure, de Pythagore et de Jésus pouvaient accomplir le même acte d'ascèse, se livrer, par exemple, au jeûne. L'un songeait à fortifier sa volonté, à se faire une âme d'athlète ; l'autre cherchait principalement à éviter le moindre excès qui troublerait sa quiétude; le troisième s'abstenait pour s'éloigner le plus possible de la matière, garder libre son

esprit apparenté à l'éther : le chrétien jeûne par amour. Manger ou ne pas manger ne sont pour lui que des moyens d'aimer. L'essentiel est de se rapprocher du Maître, de le sentir en soi, feu consumant, voix qui relève, apaise, blâme : présence, murmure d'un Ami. Il est là, je l'entends. Toutes les vertus en étaient transfigurées. Elles ne valaient plus que revêtues, pour ainsi dire, de ce manteau de l'amour. Encore l'image n'est-elle pas exacte. Car l'amour rénovait par le dedans, c'est le principe de toute l'action humaine qui se trouvait ainsi changé. Le beau prénom de René avait alors un sens plein. On renaissait dans le Christ. On était vraiment un autre. Jésus lui-même s'était substitué à notre infirmité. » (Le P. Festugière, *Le Sage et le Saint*, dans « La Vie Intellectuelle » du 25 mars 1934, p. 405.)

On méconnaît trop aisément ce sens profond et intime de la vertu infuse. Avec elle, si on n'y met pas d'obstacle, on est un autre homme, on a de quoi devenir un autre Christ. C'est l'âme même de la vertu qui est changée et qui a une autre façon. Grâce à la vertu infuse, nos puissances, notre action, et par là même toutes nos mœurs humaines, se trouvent établies dans un équilibre immédiatement en harmonie avec la vie éternelle, sous l'aspect où elles peuvent être formellement adaptées à la divine intimité qui est la fin de tout : *temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis... ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis objectum.* Une prudence infuse, d'une tout autre inspiration et donc d'une autre espèce que la prudence acquise, s'insinue dans une vie morale surélevée et transformée : le gouvernement de soi-même en est tout modifié; la conscience est éclairée des lumières de la foi, elle est plus éveillée, plus exigeante; dans ses délibérations, dans ses approbations, comme aussi dans ses remords, elle nourrit de tout autres pensées et forme de tout autres jugements que si elle était à l'état naturel. C'est même là, soit dit

en passant, un des points où l'on peut distinguer le plus clairement la vertu infuse d'avec la vertu acquise. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 9-10.)

Jusque dans le détail des vertus morales il y aurait grand intérêt à saisir toutes les nuances et aussi toutes les conséquences de cette distinction vraiment capitale. C'est une chose que nous ne pouvons faire dans cette étude générale. Mais le véritable théologien ne devrait jamais perdre de vue les principes ici posés pour ce « discernement des esprits » : d'un côté se voit tout le bon esprit d'une nature bien capable de se travailler elle-même ; de l'autre, tout l'esprit surnaturel d'une âme travaillée par la grâce.

IV. — Rapprochements entre vertu infuse et vertu acquise

La vertu infuse est d'une tout autre qualité que la vertu acquise. Elle est « d'un autre métal », comme dit sainte Thérèse. Néanmoins, les deux sont faites pour s'entr'aider, non sur un pied d'égalité, mais sur celui d'une harmonieuse subordination. La vertu acquise peut devenir un bon instrument au service de la vertu infuse. Comme nous l'avons noté plus haut, l'homme ne peut acquérir son complet et parfait épanouissement sans la grâce; et aucune vertu acquise ne peut accomplir un seul acte méritoire de vie éternelle, si ce n'est par l'intermédiaire de la vertu infuse qui lui est pour ainsi dire superposée. Mais, en revanche, on devine que l'action des vertus infuses se trouvera généralement beaucoup facilitée si elles ont à leur disposition, sous les espèces de bonnes habitudes acquises, des instruments très perfectionnés ; beaucoup paralysée, dans le cas contraire. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 4-5.)

Assurément on ne peut pas mettre des bornes à la grâce. Elle peut faire naître et même faire grandir les

vertus infuses dans une âme qui n'a point ou presque point de vertus acquises. Mais c'est par une sorte de suppléance que l'on peut regarder comme exceptionnelle. Normalement, la sainteté repose sur une bonne honnêteté humaine : elle s'y ajoute et s'en sert. Par les vertus infuses Dieu nous dispose à une perfection toute surnaturelle, et il fait appel à notre plus profonde puissance obédientielle; mais, les saintes aspirations, les saintes dispositions, qu'il nous fournit de la sorte, sont toujours comme un peu dépaysées en ce bas monde et inadaptées à la vie présente : aussi c'est toujours une chance pour elles de pouvoir s'épanouir dans une nature de bonne composition, dans une âme humainement bien formée et ayant une bonne éducation. Ce n'est pas à dire que la vertu infuse puisse être considérée comme un simple prolongement de la vertu acquise : le travail de la grâce consiste à corriger la nature aussi souvent qu'à la continuer. Ce serait une chose à voir dans le détail, en quelle mesure chaque vertu infuse est servie par une vertu acquise correspondante. On ne manquerait pas de remarquer que certaines des vertus surnaturelles, de celles qui comptent parmi les plus belles et les plus spécifiquement chrétiennes, ne trouvent qu'un très faible apport du côté de la nature : voyez par exemple l'esprit de sacrifice, la vraie vertu de pénitence, l'esprit de pauvreté, la véritable et profonde humilité. Néanmoins il demeure vrai dans l'ensemble qu'une âme habituée par formation, par éducation, à se gouverner, à se surveiller, à se travailler, sera généralement plus apte à se bien conduire surnaturellement sous la divine influence de la grâce. L'ascèse selon la nature sera un bon appui et un précieux entraînement pour l'ascèse selon la grâce. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 1, 13.)

Ce n'est pas trop des deux pour l'œuvre de notre totale perfection. Car, dit saint Thomas, les passions qui nous inclinent au mal ne sont totalement enlevées ni par la vertu acquise ni par la vertu infuse, à moins que ce ne

soit miraculeusement : c'est un fait qu'il demeure toujours en nous une lutte de la chair contre l'esprit, même après qu'on est en possession de la vertu morale. Mais par la vertu tant acquise qu'infuse ces sortes de passions se trouvent modifiées, soumises à une règle, si bien que l'on n'est plus mû par elles d'une façon effrénée. Or, dans ce travail de pénétration et de modération des passions, la vertu acquise prévaut sur un point, et sur un autre la vertu infuse. La vertu acquise a cet avantage qu'avec elle la lutte en question est moins sentie. C'est un avantage que cette vertu tient de son origine et de la manière dont elle est formée en nous : comme l'on n'a pu s'accoutumer à cette vertu que par des actes répétés, c'est qu'on a déjà perdu par là même l'habitude d'obéir aux passions et acquis celle d'y résister, d'où il suit qu'on en sent moins vivement les attaques. Mais l'avantage qu'offre la vertu infuse c'est que, si les passions peuvent bien être encore vivement senties, leur domination cependant devient, grâce à la vertu, absolument nulle : la vertu infuse fait qu'on n'obéit en aucune façon aux concupiscences du péché. De plus elle obtient son effet d'une manière infaillible tant qu'elle est là présente et agissante, tandis que la vertu acquise manque le sien parfois comme les autres inclinations qui ne sont que naturelles. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 14.) — Voilà donc la balance des deux espèces de vertus dans leur lutte contre le mal : on peut voir par là comment elles peuvent s'entr'aider. Mêmes remarques en ce qui regarde le goût du bien et la joie d'agir. Si on est en possession d'une vertu acquise, c'est qu'on s'est déjà beaucoup travaillé soi-même et qu'on est façonné à l'usage de la vertu : alors se font sentir tout naturellement cette promptitude, cette aisance et cet agrément qui sont les traits caractéristiques de l'habitude. Mais, si Dieu nous fait don d'une vertu infuse, ce peut être avant qu'on se soit travaillé soi-même, et il est possible qu'un grand travail reste à faire sur la pauvre matière humaine que nous offrons à la divine grâce : cette

grâce fait son œuvre en nous, nous y consentons, nous y collaborons, la vertu infuse entre en action ; mais il se peut que ce soit dur pour nous et sans joie sensible, à cause des résistances de la nature. Et voilà encore un cas où l'on conçoit que la vertu acquise puisse apporter à la vertu infuse une aide très précieuse. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 15.)

Dans la perte des vertus il se produit aussi des rapprochements qui peuvent avoir bien des conséquences utiles à savoir. Quand on perd avec l'état de grâce toute vertu infuse, on ne perd pas du même coup toute vertu acquise. Inversement, si une vertu acquise subit un grave préjudice dans une âme, un seul grand coup de vertu infuse, véritable grâce de contrition et de conversion, peut redonner vigueur et consistance à ce qui avait bien été acquis mais périclitait. (Cf. qu. 63, art. 2, sol. 2. *De Virt.*, qu. 1, art. 10, sol. 16.)

Passe-Prest.

R. Bernard, O. P.

La « conversion » chez Plotin et saint Augustin

Une thèse, brillamment soutenue l'an dernier, en Sorbonne, mérite d'attirer l'attention de quiconque s'intéresse aux choses de l'esprit. Il s'agit d'un parallèle, tracé avec beaucoup d'art et de vraie philosophie, entre Plotin et saint Augustin à propos de leur conception du temps et de l'éternité (1). Une notion commune permet de comparer, sur un point particulier, l'auteur des *Ennéades* et l'évêque d'Hippone : l'un et l'autre possèdent une doctrine et une expérience de la « conversion », disons même de la « conversion mystique ».

D'après Plotin, qui reprend et précise à sa façon une idée platonicienne, la perfection de l'homme se réalise selon une technique, rigoureuse et progressive, qui élève peu à peu le sage au-dessus des images sensibles et des aspects variés du monde, qui le détache de l'action, qui le déprend des affections et des désirs communs à tous, qui le retire absolument en lui-même. Ce n'est d'ailleurs là qu'une première étape du voyage; pour pouvoir entrer dans la bienheureuse contemplation de l'Un, immuable et éternel, il faut encore abolir tout souvenir du passé, tout morcellement actuel de la conscience, toute distinc-

(1) J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933. Cf. la recension de M. G. Bardy, *La Vie Spirituelle*, 1933, t. XXXVII, Supplément, p. [58].

tion même de sujet et d'objet; on peut ainsi coïncider, dans l'extase, avec le suprême Intelligible. Je m'efforce, disait Plotin à son lit de mort, de joindre ce qu'il y a de divin en moi, avec ce qu'il y a de divin dans le tout (1).

Saint Augustin a parcouru des chemins analogues, d'autant que l'influence des livres néo-platoniciens ne fut pas étrangère à sa propre conversion. Lui aussi s'est dégagé de l'attrait de passions qui l'avaient longtemps retenu captif; il a, peu à peu, « fait retour à son cœur » pour y découvrir, dans le silence de l'âme, les traces de l'Immuable Beauté; en compagnie de sa mère Monique il a connu, à Ostie, les instants d'une extase ineffable. Souvent l'expérience du converti de Milan s'exprime en termes plotiniens, se transpose selon la dialectique des *Ennéades*, tant et si bien que certains ont pu dire que la conversion de saint Augustin avait été surtout une conversion à la philosophie du néo-platonisme.

***

En réalité c'est là s'arrêter à la surface des choses et donner aux formes du langage et aux cadres extérieurs de la pensée plus d'importance qu'à l'esprit qui anime le système et peut seul révéler son sens véritable. Or l'analyse philosophique découvre entre l'esprit du plotinisme et celui de l'augustinisme une opposition irréductible qui est celle même de la pensée antique et de la philosophie chrétienne.

La doctrine plotinienne de la conversion suppose en effet une métaphysique précise de la « procession » nécessaire des essences à partir de l'Un; le premier principe, éternel et parfait, demeure absolument simple et immuable sans contact possible, même par connaissance et amour, avec le reste du cosmos; au contraire, tous les

(1) *Vie de Plotin*, par Porphyre, § 2.

êtres qui émanent de lui, dans la mesure même de cette émanation, se trouvent engagés dans la multiplicité du devenir et du temps. La « procession » est conçue comme la chute d'un principe supérieur, comme une déchéance progressive par rapport aux lois de l'être et de l'unité. Par ailleurs un tel système ignore aussi bien l'opposition radicale de la créature et du Créateur que celle du temps et de l'éternité; il envisage au contraire une sorte de sympathie formelle qui court du haut en bas de l'échelle des essences, il pose une sorte de rythme intelligible unique qui préside à l'ensemble des choses et se retrouve dans chacune des parties du tout (1). Le temps n'est qu'une dégradation de l'éternité, une éternité distendue que l'extase ramène à l'unité; de même tout esprit doit porter en lui quelque chose de l'Intelligible premier dont il émane, puisqu'il peut faire retour vers lui par un simple mouvement intérieur de conversion qui corrige la déchéance primitive impliquée dans sa « procession ». Le système de Plotin propose donc une cosmologie de tendance mystique qui comprend à la fois un mythe métaphysique des origines et une physique de la conversion. Il représente l'effort ultime de la philosophie grecque pour rendre intelligibles, l'un par l'autre, le monde et l'esprit; cependant l'on peut dire que le dualisme foncier de la pensée antique — grecque et orientale — n'a pas été réellement dépassé. D'un côté la personnalité divine et la personnalité humaine se dissolvent dans un panthéisme de l'intelligence, tandis que de l'autre on annule ou on nie la réalité du mouvement, du temps, de la matière, celle des formes inférieures de la vie.

(1) Les Gnostiques, que combat saint Irénée, connaissaient aussi une sorte de rythme universel qui réglait à la fois et les processions du plérôme et les événements du monde sensible. L'opposition véhémente que leur fait, sur ce point comme sur d'autres, l'Évêque de Lyon illustre à merveille la thèse de M. Guitton et la justifierait pleinement, aux yeux de l'historien des doctrines, s'il en était besoin.

A l'encontre de telles doctrines, saint Augustin possède, grâce à la notion biblique d'un Créateur souverainement libre et infiniment distant de sa créature, une philosophie bien différente. S'il n'a pas toujours aperçu lui-même les divergences qui le séparaient de Plotin, l'histoire des doctrines manifeste l'opposition irréductible des systèmes.

Chez saint Augustin en effet triomphent nettement les conceptions que la dogmatique chrétienne a imposées au moyen âge et au monde moderne. L'une de celles-ci se trouve être le caractère inviolable de la personne spirituelle intelligente et libre (1). L'immortalité plotinienne faisait bon marché de la mémoire, c'est-à-dire de la conscience du passé personnel de l'âme; la conscience actuelle de soi semblait, dans l'extase, plutôt supprimée ou suspendue que transfigurée. Peut-on encore, dans ces conditions, parler d'une vie éternelle des esprits? d'un au-delà de la vie pour les créatures spirituelles? les conceptions chrétiennes sont, sur ce point, autrement précises que celles de Plotin. Par ailleurs le dieu des *Ennéades*, l'Un, l'Intelligible suprême, ne possède guère les notes qui nous semblent essentielles à la constitution de la personne; il est au-dessus de la connaissance et de l'amour qui supposent au moins une apparence de dualité; il ignore, à cause de leur imperfection native, les êtres qui émanent de lui; il ignore, à plus forte raison, toutes les particularités des histoires humaines, puisque le sage lui-même, qui y est un instant mêlé, se doit de les abolir par l'oubli. On touche ici au pessimisme secret de l'âme antique, tel qu'il est perceptible dans l'art comme dans les livres. La splendeur de la forme, patiemment cher-

(1) Il n'est pas sans intérêt de noter que tout abandon des idées chrétiennes au profit d'une divinisation de la race ou de l'état a pour corrélatif immédiat une dévaluation de la personne humaine. Seule la révélation des Personnes divines a manifesté à la personne humaine sa propre dignité, l'acceptation de cette révélation peut seule la lui conserver.

chée et magnifiquement obtenue, masque mal une indigence profonde de l'âme en face des problèmes du temps et de la destinée (1). Le temps, pour les anciens, c'est le retour nécessaire des phénomènes célestes, la mesure d'un mouvement circulaire qui n'a ni commencement ni terme; seuls les mythes permettaient d'insérer un semblant de destin personnel dans le retour éternel des choses.

Avec la révélation chrétienne au contraire tout est transformé. Le monde, créé par Dieu dans un commencement, finira; le temps se déroule dans un sens irréversible, vers un terme fixé; la vie terrestre est, pour chacun d'entre nous, une aventure unique, absolument originale, prévisible par Dieu seul, et qui doit porter des fruits d'éternité.

Un miracle intellectuel, à répercussions multiples, s'est produit. Du fait que Dieu se distingue absolument du monde, il peut posséder, dans l'éternité qui mesure son être, une personnalité souveraine, supérieure à toute analogie et à toute catégorie. Il parle et les choses sont faites, comme il l'a voulu, substantifiées par sa volonté, soutenues dans l'être par son amour. La multiplicité, le mouvement, la vie en un mot, ne sont plus les étapes fatales d'une déchéance; ils peuvent, au contraire, devenir les conditions d'un progrès, les occasions d'un éveil et la matière d'une assomption. L'histoire de chacun de nous, notre histoire quotidienne, celle en somme qui nous importe, prend une valeur merveilleuse, Dieu nous ayant placé dans le déroulement du temps pour nous permettre de parvenir à son éternité.

En effet puisqu'une distinction nette est opérée entre le monde et Dieu, entre le temps et l'éternité, puisqu'une relation unilatérale les unit (le temps et le monde dépendant de Dieu et de l'éternité qui les transcendent et n'ayant

(1) Le R. P. A.-M. Festugière a proposé ce thème, de façon fine et précise, dans son livre sur *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Gabalda, 1932.

aucune mesure commune avec eux), des rapports sont possibles, mais uniquement par faveur divine, entre les deux ordres de réalité. Si la créature ne peut atteindre le Créateur par ses propres moyens, celui-ci par contre n'est lié par aucune nécessité en face de ce monde qu'il a lui-même formé : il peut librement intervenir dans son histoire, travailler du dehors et du dedans au salut de l'âme, la tourner tout entière et librement vers lui. Cette conversion ne suppose plus, comme chez Plotin, la négation de tout le sensible, de toute multiplicité et de tout devenir, mais elle donne un sens nouveau et comme un être de surcroît au sensible et au devenir, elle transforme nos plus humbles démarches et les surélève par la grâce.

L'auteur des *Ennéades* n'avait rien imaginé de semblable; il s'efforçait, de lui-même, vers le divin du « tout », et il le pouvait faire, selon son système, puisqu'il était de la même nature et étoffe que ce tout (1). Saint Augustin au contraire se sait infiniment distant de Dieu, incapable de combler, par lui-même, cet abîme qui le sépare de lui; il sait qu'il ne peut aller à Dieu si le Père lui-même ne l'attire, mais il sait aussi que ce Dieu, inaccessible à la nature, connaît les besoins de son cœur, ses défaillances comme ses désirs; il peut l'implorer dans la prière, sachant que Dieu peut venir à lui; bien plus, Dieu est déjà venu à lui dans l'Incarnation, il reste avec lui dans l'Église et les sacrements, dans le don de son Esprit.

Mystère de l'Incarnation! scandale sans nom pour la pensée antique, « pierre d'angle » rejetée par Valentin, par Marcion, par Celse, par tous les grands esprits de ce temps! Le dieu antique ne connaît pas la matière, indigne de lui; comment pourrait-il y prendre corps sans ternir sa beauté? On concevrait encore une sorte d'apparition dans une forme d'emprunt, une apparence d'homme que

(1) Certains gnostiques, les disciples d'Héracléon d'après Origène, et, plus tard, les Manichéens enseigneront que l'âme est consubstantielle à Dieu, de même substance (*homoousios*) que lui.

Dieu prendrait pour parler aux hommes (1), ou encore un homme plus saint que d'autres, mené et agi par Dieu (2), mais un Dieu-Homme, quelle contradiction réalisée! Mystère de l'Incarnation qui suppose celui d'une création libre, d'une matière faite elle-même par Dieu et que Dieu regarde, d'un temps dont Dieu a voulu, de toute éternité, le déroulement, dans lequel il peut intervenir librement sans en recevoir ni déshonneur ni souillure, dans lequel il peut naître, vivre et mourir pour nous sauver (3). Harmonies que seule la foi peut percevoir et dont la pensée antique se démontrait à elle-même l'impossibilité! Initiatives divines qui dépassent tout ce que l'homme pouvait imaginer ou espérer!

Que l'on pense ici à telle miniature médiévale, à telle scène des Primitifs que l'on voudra, à une annonciation, à une adoration des bergers, à une crucifixion; combien l'âme humaine s'y sent, à la fois, proche et distante de son Dieu! Seule la grâce a tout fait, le Verbe éternel est venu; selon le bon plaisir du Père, il habite parmi nous; l'Esprit de Dieu est répandu sur ses enfants; ceux-ci ne peuvent qu'adorer en silence les magnificences et les abaissements de leur Dieu.

Mais on peut suivre plus loin encore les conséquences du mystère. Le salut plotinien par l'extase se réalisait dans une séparation totale de toutes choses, dans une solitude inaccessible, sans possibilité de communications sociales, sans relations fraternelles avec d'autres. Or le

(1) C'est le docétisme d'un Marcion.

(2) C'est l'adoptianisme subtil d'un Valentin, celui de Paul de Samosate. De nos jours Harnack a vivement remis en lumière ces conceptions et leur parenté malgré des diversités notables d'expression; mais il oublie trop que celles-ci proviennent de l'âme antique, et non pas de la foi chrétienne qui les a toujours rejetées.

(3) Le Christ, disait saint Athanase aux Ariens, n'a contracté aucune des souillures de la chair, mais il a purifié ce qui avait besoin de l'être.

Verbe s'est fait chair dans la race de David, dominant l'histoire, la résumant en lui, unissant tous les croyants dans son Corps mystique, leur donnant la communion de son Corps et de son Sang, qui signifie et réalise l'unité mystérieuse des membres et de leur Chef. Cette société mystique est une cité, elle possède une figure sociale, se propage, dans l'espace et dans le temps, sous la forme de l'Église, corps visible, à la fois un et divers, hiérarchisé, instrument de progrès et de salut.

Les *Ennéades* sont loin de nous proposer un semblable idéal. Saint Augustin au contraire, s'il a su noter dans ses *Confessions*, avec le génie que l'on sait, l'itinéraire intérieur d'une âme saisie par la grâce du Christ, a également décrit, dans sa *Cité de Dieu*, l'histoire de l'humanité, guidée dans sa marche vers l'éternel par l'Église du Christ. Bien plus, pour autant que le temps peut contenir quelque chose de l'éternité, cette Église nous présente, dans la durée, les merveilles de la Jérusalem céleste. Lieu des sacrements, l'Église est elle-même le grand sacrement de l'histoire, coextensif à son déroulement, sans cesse agissant au milieu de nous pour nous instruire, nous fortifier, nous pardonner. Le sage plotinien devait, avec tout devenir, abolir dans sa conscience tout intérêt humain et social; le christianisme surélevant l'âme individuelle par la grâce, sans lui ôter autre chose que son péché, surélève encore le cours social des destinées humaines par la mission continue de l'Église.

*
* *

Ces observations générales, que l'on pourrait multiplier et développer, donnent une réponse suffisante à la question posée en tête de ces lignes touchant le plotinisme de saint Augustin. Il ne s'agit pas, bien entendu, de nier entre le philosophe païen et l'évêque d'Hippone l'existence de certaines analogies verbales, d'un mode appa-

renté d'expression ; l'expérience psychologique de l'un et de l'autre, dans ce qu'elle a de nécessairement humain, ce besoin d'une conversion que l'un et l'autre enseignent, tout cela peut leur être commun, sans que cesse l'opposition fondamentale des systèmes. Tandis que Plotin ne connaît entre les êtres et le premier d'entre eux qu'une distinction de degré, de perfection, que le sage pourra gravir par le libre emploi de ses facultés spirituelles, saint Augustin, avec la tradition judéo-chrétienne, oppose absolument la créature et son Créateur ; tandis que Plotin enseigne une ascèse radicale qui doit remédier aux conditions transitoires du temps par l'abolition de toute mémoire, saint Augustin connaît la valeur du moindre de nos actes et celle de notre durée humaine tout entière, transformée mais non pas abolie par la grâce de Dieu ; enfin saint Augustin voit dans l'Église le moyen providentiel d'une transformation magnifique de l'homme, individuel et social, par la permanence du fait prodigieux de l'Incarnation.

Nous possédons aujourd'hui encore, grâce à Dieu, cette conception d'un monde librement créé et racheté, où tout concourt au salut des créatures raisonnables, mais de longs siècles de christianisme ont trop souvent fait perdre à nos contemporains le sens miraculeux et inouï de telles doctrines. Les comparer avec l'enseignement de l'un des plus sages parmi les Grecs leur rend peut-être, à nos yeux blasés, quelque chose de leur mystérieuse et éternelle nouveauté.

Rome.

H.-D. Simonin.

La Religion selon saint Thomas d'Aquin (1)

Le deuxième volume de la traduction du R. P. Mennessier comprend l'étude des derniers actes extérieurs de religion (vœux, serments, adjuration, invocation du Nom divin) et celle des péchés contraires à cette vertu. L'avant-propos fait heureusement ressortir l'intérêt propre de ces deux traités. Les actes ici étudiés semblent en effet caractérisés par leur retentissement social : « Voici des actes religieux comme le serment, l'adjuration, qui tiendront leur raison d'être des relations sociales elles-mêmes. Le serment sera motivé par cette exigence de vérité sans laquelle les rapports sociaux ne peuvent s'établir. De même l'adjuration trouvera sa raison d'être dans l'exercice de l'autorité. Dieu nous apparaîtra donc de plus en plus, dans ces questions, comme le grand Principe à qui se rattache et de qui dépend la vie humaine en toute son étendue... — Le vœu lui-même... se comprend bien dans ses perspectives. Transposant en nos relations avec Dieu la psychologie humaine de la promesse, il suppose que nous concevons ces relations comme une vie en société avec Dieu, dont la fidélité est la loi » (pp. 5-6).

Quant au traité des péchés contre la religion, si émouvant par l'immense misère spirituelle que saint Thomas y découvre, il est aussi révélateur de toute une philosophie religieuse. « Les déviations de la religion ont, en effet, pour saint Thomas, leur source dans une erreur sur Dieu, Créateur et Providence. Cette étude des fautes contre la religion fera donc saillir, comme par une sorte de contre-épreuve, cet ensemble de doctrines qui règlent nos justes rapports avec Dieu. Ce sont les thèses maîtresses de la philosophie chrétienne de

(1) Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La Religion.* Tome deuxième (II^a II^{ae}, qq. 88-100). Trad. franç. par I. Mennessier, O. P. — Paris. Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et C^{ie}, 1932 ; in-16, 502 pp.

saint Thomas qui se découvrent à nous » (p. 7). Le P. M. a consacré trois « Notes doctrinales » aux plus saillantes de ces thèses : *Origines psychologiques de la superstition*; *Rôle providentiel des Démons*; *Astrologie, Providence et Religion.*

On lui saura gré aussi de son exposé clair et subtil de l'enseignement de saint Thomas sur le *Vœu solennel.* La note émue n'y manque pas; mais l'explication même — très cohérente et non sans hardiesse — a bien de quoi nous séduire. Disons seulement que l'auteur, attentif au rôle primordial des signes dans le culte et dans la vie sociale, maintient strictement au plan des signes la réalité propre des *consécrations* : « Une consécration n'est autre chose pour saint Thomas qu'une *désignation* religieuse exprimant la destination cultuelle des objets ou personnes qu'elle affecte » (p. 432). Aussi la consécration qui marque officiellement le religieux solennise son vœu en *exprimant* — sans la produire — la stabilité de son engagement. Quant à la vertu « spirituelle » de cette consécration, elle se rattache à l'efficace divine de tout le culte chrétien, ordonné à produire en nous la grâce; elle n'ôte pas à la consécration sa nature de signe institué par l'Église, qui reste maîtresse de déterminer ses conditions. Il arrivera qu'elle y admette la dispense : c'est qu'en des temps difficiles elle jugera ainsi l'honneur de Dieu mieux sauvegardé.

Mais la vue profonde de saint Thomas sur les exigences propres de cet honneur, en matière de consécration, demeure intacte. Le P. M. tient à le marquer : « Il est essentiel au symbolisme même de la consécration de comporter ce caractère irrévocable qui exprime tout l'absolu des droits de Dieu. Et cela est particulièrement essentiel à l'état religieux lui-même pour autant qu'il exprime, comme un culte magnifique, l'étendue plénière de notre dette envers Dieu » (p. 440).

fr. Hyacinthe Dondaine, O. P.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).